БЕНГТ ХЕГГЛУНД

ИСТОРИЯ ТЕОЛОГИИ

Перевод с шведского — В. Володин

Теологический редактор — А. Прилуцкий

«Светоч»
Санкт-Петербург
2001

ISBN 5-7443-0058-9

Книга издана в рамках проекта
«Теологический институт Евангелическо-
лютеранской Церкви Ингрии»,
финансировалась
Учебным центром Церкви Ингрии
188680, Ленинградская область,
Всеволожский район, дер. Колбино, 25.
Тел./факс: (8-270) 75-518

ПРЕДИСЛОВИЕ

КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ

Цель данного изложения истории богословия состоит в том, чтобы представить первое введение в христианскую догматическую литературу и описать стадии ее развития. Таким образом, термин «история теологии» обозначает раздел истории идей, в котором рассматриваются источники христианской традиции и исследуется отражающееся в них развитие идей.

В континентальном богословии иногда различают «историю догмата», описывающую развитие раннего христианского учения, и «историю теологии», относящуюся к периоду нового времени (после Реформации). Это деление, которое по существу представляется недостаточно обоснованным, довольно ясно показывает, что выражение «история догмата» едва ли является подходящим для обозначения данной сферы исследований. Принимая во внимание современное деление богословских дисциплин, выражение «история теологии» может также показаться неподходящим в данном контексте, но поскольку термин «теология» также используется для обозначения собственно толкования веры, как в ее древней, так и в современной форме, можно вполне использовать выражение «история теологии» в вышеприведенном смысле слова.

В прежних изложениях истории догмата, например в трех заслуженно известных сочинениях Адольфа фон Гарнака (Harnack), Рейнгольда Зееберга (Seeberg) и Фридриха Лоофса (Loofs), догмат определяется как санкционированное церковью и авторитетное положение вероучения. Фон Гарнак рассматривает догматы как вторичную научную переработку вероучения, или, если воспользоваться его известным выражением, «создание греческого духа на почве Евангелия». Он считал догматику ограниченной эпохой в истории церкви. Эта эпоха, в принципе, завершилась временем Реформации. В своем описании Гарнак стремился к критике догмата, принимая за эталон то, что он, по его мнению, находил в изначальном Евангелии. Зееберг также рассматривал историю догмата как ограниченную эпоху, которая для протестантизма закончилась с Формулой Согласия или, соответственно, с Синодом в Дордрехте, но он видел в догматах выражение веры церкви и находил критический эталон в самих догматах в той мере, на-

сколько они выражали центральную христианскую истину спасения. Следует отметить, что в упомянутых описаниях, тем не менее, рассматриваются не только догматы согласно определению, но и христианская теология вообще. Однако развитие богословия нового времени оказалось вне рамок истории догмата в данном понимании.

В современной дискуссии не существует единого определения догмата. Но обычно его понимают в намного более широком смысле, нежели приведенные выше описания, так что он также включает современное развитие основных богословских идей. Догмат рассматривается не только как нечто из прошлого, но и как современный фактор, тесно связанный с проповедью. Иногда он представляется как трансцендентный принцип откровения (как, например, у Карла Барта), иногда описывается в неопределенных категориях как научное дополнение к проповедуемой церковью вести. Легко понять, что в таких условиях, исходя из современных предпосылок, довольно затруднительно дать ясное определение сферы и задач истории догматики.

Несмотря на эти трудности, представляется правомерным без каких-либо оценочных аспектов или предвзятой «критики догмата» проследить развитие основных богословских идей на протяжении веков. В стремлении найти важнейший общий фактор или выбрать определяющую точку зрения такого исследования представляется более оправданным исходить из первоначального христианского исповедания, нежели из многозначного и по существу не бесспорного понятия догмата. Изначально исповедание появляется как «правило веры», фиксированное не по форме, но по содержанию (ср. Kelly, «Early Christian Doctrines», 1958, стр. 37): «сжатое изложение, гибкое в своем словесном оформлении, но фиксированное по содержанию, представляющее основные аспекты христианского откровения в форме правила». Это правило веры излагается в общепринятых Символах Веры, но также может быть выражено в других формулировках вероучения. Оно представлено в текстах ранней церкви не в виде догматов, сформулированных впоследствии, но как выражение изначально данных истин веры и как обобщение содержания Священного Писания. Богословие церкви появляется как объяснение этого изначального правила веры или того, что считается в нем существенным.

С принятием такой отправной точки история теологии становится описанием того, как христианское правило веры истолковывалось на протяжении веков в рамках различных конфессий и подходов. То, что такая точка зрения на развитие идей не явля-

ется произвольной или навязанной извне, вытекает из того факта, что богословские взгляды всегда в своей основе являются теми или иными толкованиями христианского исповедания.

В отношении богословия отцов церкви приведенная точка зрения, как правило, осознанно или неосознанно проявлялась в описаниях истории догмата благодаря тесной связи с основными аспектами правила веры, характерной для этой литературы. В отношении теологии Средневековья и нового времени естественно и оправданно изучение материала также с других точек зрения. Здесь для понимания отдельных богословских взглядов в их своеобразии прежде всего следует уделить значительное внимание отношению к философии и вообще к идеологии и предпосылкам мышления того времени. Однако в истории теологии важно правильное понимание этих аспектов. В этой сфере еще предстоит провести работу. Если рассмотреть средневековое или более позднее развитие с точки зрения истолкования правила веры и изучить взаимодействие между теологией и исповеданием веры на протяжении истории богословия, открывается множество новых возможностей для исследования.

В этом новом издании «Истории теологии» текст был исправлен или дополнен с учетом вновь вышедшей или ранее не рассмотренной литературы. Некоторые главы или разделы целиком написаны заново. Наибольшее изменение заключается в добавлении краткого обзора развития английской теологии начиная с периода Реформации...

Лунд, февраль 1963 года

К ТРЕТЬЕМУ ИЗДАНИЮ

В этом издании добавлен раздел о движениях духовного пробуждения в XIX веке. Кроме того, в некоторых случаях рассмотрение материала доведено до наших дней, добавлен раздел «Теология начала XX века. Современные направления и идеи»...

Лунд, август 1966 года

К ЧЕТВЕРТОМУ ИЗДАНИЮ

В этом издании добавлено несколько разделов, рассматривающих современное развитие теологии. Представляется уместным

обобщить некоторые наиболее примечательные явления 1960-х годов в сфере богословия и рассмотреть их в свете истории христианской традиции.

Лунд, май 1969 года

К ПЯТОМУ ИЗДАНИЮ

В этом издании добавлен раздел о православном богословии.

Лунд, март 1981 года

Бенгт Хегглунд

ЭПОХА ОТЦОВ ЦЕРКВИ

1. Мужи апостольские

Мужами апостольскими обычно называют церковных писателей конца первого — начала второго века. Их произведения, большей частью написанные по конкретному поводу (послания, гомилии), имеют ценность как древнейшие свидетельства христианской веры после текстов Нового Завета. Однако они не претендуют на то, чтобы быть изложением веры в собственном смысле слова, поэтому едва ли можно воссоздать на их основании полную картину вероучения ранней церкви. Они относительно мало способствовали развитию теологического учения, но проливают свет на вероучения и церковные обычаи, существовавшие в эпоху ранней церкви.

Важнейшими из этих памятников христианской письменности являются:

«Первое Послание Климента», ок. 95 года, написано в Риме;

«Послания Игнатия», ок. 115 года; семь посланий различным адресатам, написанные во время путешествия Игнатия в Рим и ожидания мученической смерти;

«Послание Поликарпа», ок. 110 года, написано в Смирне;

«Послание Варнавы», вероятно ок. 130 года, возможно, написано в Египте;

«Второе Послание Климента», ок. 140 года, написано в Риме или Коринфе;

«Пастырь Ерма», ок. 150 года, написано в Риме;

«Фрагменты Папия», ок. 150 года, написано в Гиераполисе, во Фригии, цитируется, среди прочего, в трудах Иринея и Евсевия;

«Учение двенадцати апостолов (Дидахэ)», датируется первой половиной II века, вероятно, написано в Сирии.

Общая характеристика

Хотя писания мужей апостольских по времени написания стоят близко к апостолам и Новому Завету, в остальном, как по форме так и по содержанию, различия между ними поразительно велики. Некоторые из них пользовались настолько большим авторитетом, что их ставили на один уровень со ставшими каноническими книгами Нового Завета, но не случайно и то, что впо-

следствии они были исключены из канона. Ибо различия между каноническими новозаветными писаниями и трудами мужей апостольских очевидны во многих отношениях. Предпринимались попытки проследить влияние различных апостолов, Петра или Павла, и обсудить, чье влияние испытывал конкретный писатель (Баур). Этот вопрос оказался излишним. Теология мужей апостольских не происходит от какого-либо конкретного апостола, а дает усредненную картину веры первых церковных общин. Сходство с новозаветными писателями не обязательно объясняется прямым заимствованием у того или другого, дело в том, что они говорят об одном и том же и представляют одну и ту же веру.

Различия по отношению к Новому Завету в особенности проявляются в том, что обычно называют *морализмом* апостольских мужей (А. Нюгрен использует термин «номизм», в англоязычной литературе принят термин «легализм» («legalism»). Тот факт, что в этих произведениях проповедь закона занимает столь большое место, отчасти связан с тем, что по своему характеру они были этическими наставлениями и предназначались для новых общин христиан языческого происхождения, в которых нужно было заменить прежние обычаи христианскими. При этом происходило частичное возвращение к иудейской проповеди закона и иудейскому устройству общины, несмотря на критическое отношение к иудаизму и к обрядовому закону Моисея. Евангелие представляли как новый закон, которому научил Христос, тем самым показав путь к спасению. Старый закон устарел и отменен, но в учении и примере Христа заключен новый закон. Христианская жизнь описывается в основном как послушание этому закону.

Морализм заключается не в проповеди закона как таковой, но в том, каким образом она представлена. В трудах мужей апостольских есть сильная тенденция говорить о послушании закону, о следовании за Христом как о пути к спасению и как о существенном содержании христианства. Основа спасения — это смерть и воскресение Христа. Через него дается прощение грехов, дар жизни, бессмертие, освобождение от сил зла. Но даже когда говорится об этих аспектах, обычно сильно подчеркивается закон и новое послушание. Анализ некоторых основных понятий проливает свет на эту тенденцию.

Праведность описывается, как правило, не как дар, данный Богом верующим (ср. Рим. 3:21 и далее), но в большей степени как правильное христианское поведение. Часто это представляется таким образом, что Христос дает силу творить добро и Сам

совершает его, но в то же время с некоторой односторонностью проповедуется новое послушание как предпосылка прощения грехов и спасения. Последнее рассматривается не как дар, лишь по благодати, данный уже здесь и сейчас через веру, но как нечто, следующее в конце жизни, и предстающее тогда в качестве награды за послушание, следование за Христом. За исключением Первого Послания Климента, эти произведения на удивление слабо связаны с Посланиями апостола Павла и его учением об оправдании через веру. В центре стоит не незаслуженная благодать, а измененное поведение, которому учит Христос и через которое Он дарует силу. И все-таки отчасти это зависит от характера и предназначения произведений и вызвано тем, что они были написаны в связи с конкретным случаем и не претендуют на то, чтобы дать целостное представление о вере, но предполагают устную проповедь, в которой другие стороны христианства могли быть изложены должным образом.

Спасение в большей степени представляется как бессмертие и вечная жизнь, чем как прощение грехов. Другая сторона, которая сильно подчеркивается, это знание. Христос даровал знание истины. Он послан от Бога и являет нам Бога, учит познавать истинного Бога и тем самым освобождает нас из тьмы идолослужения и от власти ветхого завета. Однако Христос не только учитель, но сам Бог, который через Свою смерть и воскресение дарует бессмертие.

Грех описывается как порча, злое желание и нахождение во власти смерти, а также как заблуждение, неведение; тогда как мысль о вине перед Богом отодвигается на задний план. Это соответствует тому, что говорилось о спасении — оно рассматривалось как бессмертие или просвещение истиной. Мысль о спасении как прощении или примирении также встречается (в особенности у Варнавы), но не занимает такого места, как у апостола Павла или, например, в протестантской традиции. Спасение связывается с физической жизнью как свобода от смерти и тления. Свет и жизнь, составляющие ее содержание, связаны с законом. Путь послушания — это путь к жизни.

Морализаторская тенденция мужей апостольских яснее всего проявляется в их представлениях о *благодати* («gratia», «χαρις»). В Новом Завете благодать есть любовь и благость Божия, явленная во Христе. Следовательно, она относится к Самому Богу и к деянию спасения, исполненному во Христе. Человек получает оправдание по благодати, т.е. не через собственные дела. Это понятие благодати у мужей апостольских заменяется другим, и благодать рассматри-

вается как дар, который Бог через Христа дает человеку. Этот дар, который иногда сравнивают со знанием, дарованным Христом («γνωσις»), представляется как связанная с духом внутренняя сила («δυναμις»), благодаря которой человек может стремиться к праведности и идти по пути нового послушания. Следовательно, благодать, конечно же, является предпосылкой спасения, но не в том смысле, как в Новом Завете (праведность — Божий дар, данный через веру во Христа). Скорее, благодать дает силы, посредством которых человек может обрести праведность и достичь спасения.

Представленный здесь ход мыслей указывает на то, что средневековое представление о благодати с его тенденцией к «учению о делах», возможно, имеет образец уже в этой ранней традиции (ср. Torrance, «The Doctrine of Grace in the Apostolic Fathers», 1948). Однако существуют также высказывания, которые приближаются к учению апостола Павла об оправдании. Далее, в связи с этим также следует принять во внимание то, что здесь мы имеем дело с нравоучительными писаниями, предназначенными для воспитания в духе требований новой жизни, сильно подчеркивающих призвание к послушанию заповеди Христовой в противовес языческой морали, господствовавшей в окружающем мире. Следовательно, из писаний мужей апостольских нельзя делать слишком далеко идущие выводы относительно христианской проповеди тех дней в целом.

Отношение к Писанию

Как и в контексте Нового Завета, ветхозаветные Писания в трудах мужей апостольских рассматривались как обладающие значительным авторитетом. Их обильное использование тем более примечательно, что писания мужей апостольских в первую очередь предназначались для христиан языческого происхождения.

В Церкви видели новый Израиль, подлинного наследника писаний Ветхого Завета. Истинный смысл закона и пророков был духовным; он раскрылся через слово и деяния Христа. Послание Варнавы, которое особенно подробно рассматривает этот вопрос, не устанавливает четкой границы между тем, что позднее будет названо типологическим изложением, и свободным аллегорическим толкованием. Считалось, что закон Моисеев с самого начала имел более глубокий смысл. Когда он, например, запрещает употребление в пищу нечистых животных, подразумевается запрещение грехов, которые символизируют эти животные. Даже в самых незначительных деталях можно было найти указания на Христа и на Новый Завет (напр., Варн. IX, 8). За этим пониманием

стояло убеждение в дословном вдохновении Святым Духом; считалось, что даже внешние детали скрывают духовную мудрость, которая была недоступна иудеям из-за их буквального толкования.

Уже в трудах мужей апостольских есть многочисленные свидетельства того, что четыре Евангелия и писания апостолов, хотя они еще не были отдельным собранием писаний, считались священными писаниями, обладающими таким же авторитетом, как и книги Ветхого Завета. Почти все писания, входящие в канон Нового Завета, цитировались или так или иначе упоминались. Даже устное предание, пришедшее от апостолов, считалось решающей инстанцией для веры и жизни церкви. По мнению Игнатия, носителем этого авторитетного предания является епископ.

Учение о Боге и христология

Идея Бога в трудах мужей апостольских является библейской, построенной на ветхозаветном понятии о Боге. Бог всемогущ, Он сотворил мир, явил человеку Свою волю, праведность и благодать. «Веруй прежде всего, что Бог един, Он сотворил и устроил все и дал всему бытие из ничего», — сказано в Книге Пастырь Ерма. Подчеркивается вера в единого истинного Бога («μονος αληθινος θεος»). Какого-то учения о Троице в более позднем смысле еще не сформулировано, но тринитарная формула встречается, например, при крещении, и вера в Троицу явно присутствует. Однако сформулированные представления о том, как три Ипостаси Божества соотносятся между собой, принадлежат более позднему времени.

В трудах мужей апостольских многократно подчеркивается божественность Христа. Христиане «поют песни Христу как Богу», говорит Плиний Младший в известных словах из письма императору Траяну. Христос есть предсуществующий Сын Божий, действующий при сотворении мира; Он скрытым образом господствует на небесах и явится как судья живых и мертвых. Наименование «Бог» относится непосредственно ко Христу, особенно в посланиях Игнатия. «Ибо Бог наш, Иисус Христос, по устроению Божию зачат был Мариею из семени Давидова, но от Духа Святого» (Ефес. XVIII, 2).[1]

Христос присутствует в Церкви как ее Господь, и христиане соединены с Ним, причастны Его смерти и воскресению. Это единство со Христом явно подчеркивается в трудах Игнатия. Христианам в Смирне он говорит: «Я узнал, что вы непоколебимо

[1] Цит. по: «Писания мужей апостольских», Рига, 1994, с. 315. — Прим. перев.

тверды в вере, как будто пригвождены ко кресту Господа Иисуса Христа и плотию и духом, утверждены в любви кровию Христовой; и преисполнены веры в Господа нашего, Который истинно из рода Давидова по плоти, но Сын Божий по воле и силе Божественной» (Смирн. I).[2]

В трудах Игнатия есть несколько высказываний, направленных против христиан-гностиков иудейского происхождения или связанных с ними. В них он говорит о человеческой природе Христа. Действительная земная жизнь Христа подчеркивается в противовес тем, кто утверждал, что Христос лишь казался принявшим человеческий облик, лишь кажущимся образом пострадал и после воскресения перешел к бестелесному духовному существованию. Этот взгляд называется *докетизм* (от «δοκειν»; например, «не так, как говорят некоторые неверующие, будто он пострадал призрачно» [«το δοκειν αυτον πεπονθεναι»] (Смирн. II).[3] Борьба с докетизмом очевидно занимает важное место в теологии первой церкви, поскольку упомянутое учение противоречит основному содержанию апостольской проповеди о вере в то, что Христос воистину умер и воскрес. Спасение основывается на историческом событии, свидетелями которого были апостолы. Когда докетизм отвергает смерть и воскресение, это связано с тем, что спасение для приверженцев этого учения связано с абстрактным учением, а не с деянием Божиим во Христе. Докетизм выступает в нескольких формах: он или полностью отрицает человеческую природу Христа через теорию о призрачном теле, или выбирает определенную часть земной жизни Христа как очевидные факты, отвергая при этом остальное в евангельском повествовании. Уже в Новом Завете ведется борьба с Керинфом, гностиком, выступавшим в Малой Азии, который считал, например, что Иисус лишь при крещении соединился со Христом, Сыном Божиим, и что Христос покинул земного Иисуса перед смертью на кресте. То, что Христос пострадал и умер, считалось несовместимым с божественностью Христа. Другая докетическая теория (Василид) исходит из того, что произошла замена и вместо Христа был распят Симон Киренянин, при том, что Иисус избежал смерти на кресте.

По словам Иринея, Евангелие от Иоанна среди прочего имело целью опровергнуть учение вышеупомянутого гностика Керинфа. Для его взглядов было характерно строгое разделение между человеком Иисусом и небесным духовным существом Христом, который лишь в течение некоторого времени обитал в Иисусе.

---

[2] Там же, с. 340. — Прим. перев.
[3] Там же, с. 341. — Прим. перев.

В противоположность этому, Евангелие от Иоанна учит, что «Слово стало плотью», а также Первое Послание Иоанна говорит о том, что Иисус идентичен «Христу, пришедшему во плоти» (2:22; 4:2 и далее).

Подобное противостояние мы видим и в борьбе Игнатия с докетизмом. В противовес тем, кто считает, что Христос пострадал лишь призрачным образом, он высказывает свое убеждение в том, что Христос воистину родился от Марии, воистину был распят и воистину воскресил Самого Себя. Даже после воскресения Христос остается «во плоти», а не является «бестелесным духом» (Смирнянам I-III; Траллийцам X; Поликарпу III:2; Ефесянам VII:2).

Понятие о Церкви

Писания мужей апостольских свидетельствуют о консолидации церковного порядка в эту эпоху. Служение епископа вырастает в особое служение, отдельное от собрания пресвитеров. В трудах Игнатия епископ является символом единства Церкви и носителем апостольского предания. Поэтому Церковь призвана соединиться вокруг епископа и подчиниться ему. Единство прежде всего заключается в общем учении, и именно как представитель истинного учения епископ занимает руководящее положение в Церкви. Такое объединение вокруг епископов утверждается в качестве защиты от ересей, которые угрожают разрушить единство Церкви. Первоначально служение епископа и пресвитера было равнозначным, но теперь епископ обретает особый статус, высший по отношению к коллегии пресвитеров. Этот так называемый монархический епископат впервые появляется в Малой Азии, о чем ясно свидетельствуют послания Игнатия, тогда как написанные в Риме первое послание Климента и Пастырь Ерма еще не упоминают такого института, стоящего выше пресвитеров. Но Первое послание Климента также явно подчеркивает значение служения епископа и считает носителя этого служения преемником апостолов. Идея апостольской преемственности формируется по иудейскому образцу. Она может включать в себя два аспекта:

1. Носители служения приняли традицию истинного учения от апостолов, так же как пророки — от Моисея (преемственность вероучения);
2. Они находятся в непрерывном ряду людей, поставленных на служение апостолами и их преемниками, так же как одна только семья Аарона имела право поставлять священников в Израиле (преемственность рукоположения).

Итак, в первой христианской Церкви появляется более жесткий порядок с церковной юрисдикцией. Такое развитие оценивалось различным образом. Известный историк права Рудольф Зом (Sohm) выдвинул утверждение о том, что любое церковное право противоречит сущности Церкви; лишь Дух должен управлять в Церкви, тогда как появившиеся учреждения являются признаком отпадения от изначального христианства (Kirchenrecht I, 1892). На это возражали, что порядок необходим. Он не является более поздним добавлением, но имеет происхождение еще со времен апостолов; происходит именно развитие более четких форм порядка и принятие новых форм (Зееберг; Seeberg). В связи с этим также было показано, что Дух и служение не противостоят друг другу, но тесно связаны между собой. Тот факт, что Церковь есть создание Духа, не противоречит тому, что существует порядок, служения, традиция. Служения и должности также связаны с действием Духа (Linton, «Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung», 1932).

Эсхатология

Эсхатология мужей апостольских содержит идею наступающего конца времен, и в трудах некоторых писателей (Папий, Варнава) проявляется представление о земном тысячелетнем царстве. Варнава на основании иудейских образцов полагает, что мир просуществует шесть тысячелетий, прообразом чего служат шесть дней творения. Затем последует седьмое тысячелетие, во время которого Христос со Своими верными будет видимым образом царствовать на земле (Откр. 20). Лишь после этого наступит восьмой день, вечность, прообразом которой является воскресный день. Папий также выдвигает учение о земном тысячелетнем царстве, миллениуме, и описывает блаженство, которое наступит тогда. Позднее такое представление (милленаризм или хилиазм) обычно отвергали. Так, например, происходит уже у Евсевия в его повествовании о Папии (Церковная История, III, 39).

2. Апологеты

Этим термином обозначают писателей второго века, основной целью произведений которых была защита христианства от распространенных в то время обвинений со стороны греков и иудеев. Христианство в трудах апологетов представлено как истинная фи-

лософия, совершенная замена греческой философии и иудейской религии, которые не могут дать удовлетворительные ответы на вопросы ищущего человека.

Наиболее значительным среди апологетов был Иустин, названный Мучеником. Обе его «Апологии» написаны в середине второго века. Его «Диалог с Трифоном Иудеем» относится приблизительно к тому же периоду. Среди прочих прежде всего выделяются Аристид, который написал «Апологию», древнейшую из дошедших до наших дней, Татиан («Oratio ad Graecos»,[4] памфлет, направленный против греческой культурной жизни, написан около 165 г.) и Афинагор («De resurrectione mortuorum»,[5] «Supplicatio pro christianis»,[6] оба произведения датируются около 170 г.). К этой же группе можно также отнести Феофила Антиохийского («Ad Autolycum libris tres»,[7] 169-182), «Послание к Диогнету» неизвестного автора и «Cohortatio ad Graecos»,[8] написанное в первой половине второго века также неизвестным автором. Последние произведения ошибочно приписывались Иустину. Некоторые другие произведения, также принадлежащие к наследию апологетов, ныне утеряны и известны лишь по названиям (ср., напр., Евсевий, «Церковная история», IV, 3).

Общая характеристика

Апологеты занимают значительное место в истории теологии, отчасти благодаря своим представлениям о христианстве как истинной философии, отчасти благодаря своим попыткам объяснить положения теологии с помощью терминов современной им философской мысли (напр., в так называемой христологии Логоса). Итак, здесь мы видим первые попытки зафиксировать христианскую веру в понятиях, установить связь между теологией и наукой, между христианством и греческой философией.

Апологеты опровергают обвинения, направленные против христиан. Афинагор говорит о трех основных обвинениях: безбожие, противоестественное поведение и враждебность по отношению к государству (Supplicatio). Также иногда они подвергают греческую культуру жесткой критике (Татиан, «Oratio ad Graecos»; Феофил). Но с точки зрения истории догмы более важным является их положительное изложение христианства как истинной философии.

---

4 «Речь против Эллинов». — Прим. перев.

5 «О воскресении мертвых». — Прим. перев.

6 «Прошение о христианах». — Прим. перев.

7 «Три книги к Автолику». — Прим. перев.

8 «Увещевание к Эллинам». — Прим. перев.

Христианство и философия

Автобиография Иустина в его «Диалоге с Трифоном Иудеем» дает представление о соотношении между христианством и философией. Он описывает себя как человека, который имеет высокое мнение о философии и в одной философской системе за другой ищет ответа на свои вопросы. Содержание философии состоит в том, чтобы дать истинное знание о Боге и бытии, а также в том, чтобы обрести счастье через это знание. Цель философии — соединить человека с Богом. Иустин обращается к стоикам, перипатетикам и пифагорейцам, но они не производят на него впечатления. Наконец, он оказывается среди платоников и думает, что там можно найти истину. Тогда он встречается с незнакомым ему стариком, который направляет его к ветхозаветным пророкам, как единственным, кто видел и проповедовал истину. «Ведь они учили лишь тому, что они видели и слышали, исполнившись Святого Духа». Через свидетельство старика он убеждается в истинности христианства. «Моя душа тотчас начала гореть и меня охватила любовь к пророкам и к тем людям, которые есть друзья Христовы. Я размышлял над учениями этого человека и нашел в них единственную достоверную и полезную философию. Именно этот путь и эти основания сделали меня философом» (VII, VIII).

Тот факт, что христианство является истинной философией, означает, что оно дает единственный правильный ответ на вопросы философии. Философия здесь включает в себя также религиозный вопрос об истинном знании Бога. Лишь христианство может даровать то, что философы ищут, но не могут найти. Эта идея сама по себе не означает того, что христианство становится зависимым от философии и подчиненным ей, как иногда утверждали. Христианство строится на откровении, и апологеты не считают, что откровение можно заменить рациональным размышлением. В этом отношении христианство противостоит философии. Истина христианства не строится на разуме, но имеет божественное происхождение. «Никто иной не может учить о Боге и истинной религии, кроме одних пророков, которые учат на основании божественного вдохновения» («Cohortatio ad graecos», заключительные слова).

Напротив, основная идея апологетов влечет за собой интеллектуализацию христианства. На передний план выходит понятие разума («λογος») и делается акцент на передаче истины.

Оценки философии могут быть различными. Некоторые апологеты относятся к греческой философии особенно критически. От-

кровение должно заменить всю языческую мудрость. Другие же, например Иустин, настроены по отношению к философии более положительно. Но при этом считается, что истины, содержащиеся в трудах философов, например у Гомера, Сократа, Платона, в основе своей исходят из откровения. Одни предполагали, что некие греческие мудрецы посетили Египет и получили там знания о пророческой проповеди из Израиля. Другие считали, что языческие философы приобщились к присутствующему у всех людей «logos spermatikos». Следовательно, даже человеческая мудрость происходит из откровения, подобно лучам, исходящим из божественного разума, который во всем величии воссиял во Христе. У философов есть осколки истины. У Христа она есть целиком и полностью. Он Сам есть Божий разум, вочеловечившийся Логос.

Христология Логоса

Идею Логоса, заимствованную из философии того времени, в частности из стоицизма с его учением о мировом разуме, апологеты использовали также в своей христологии при рассмотрении вопроса об отношении Христа к Богу Отцу. У всех людей есть нечто от Логоса. Разум подобный семени («λογος σπερματικος») вложен в них. Но в трудах апологетов этот разум не является неким всеобщим, пантеистическим мировым разумом, как у стоиков. Они уравнивают Логос и Христа. Поэтому они также могут сказать, что Сократ и Платон, в той мере, как они проявляли этот разум, были христианами. Они получили свою мудрость от Христа через пророков или через всеобщее откровение.

Логос означает как «разум», так и «слово». В вечности Логос был с Богом как собственный разум Божий («λογος ενδιαθετος»). Затем, по решению Самого Бога, этот разум исходил из сущности Бога как «λογος προφορικος», Слово, вышедшее от Бога. Это произошло при сотворении мира. Бог сотворил мир по Своему разумению и через Слово, которое вышло от Него. Таким образом Христос присутствует при сотворении мира. Он есть Слово, рожденное от Отца, через Него сотворено все существующее. Когда пришла полнота времени, тот же божественный разум облекся в плоть и стал человеком.

При таком использовании понятия «Логос» представляется возможным с помощью уже известных философских терминов описать, каким образом Сын соотносится с Отцом по Божеству. Христос есть истинный Бог при том, что Бог неделим. Так же, как слово исходит из разума или, если использовать другой образ, как

лучи исходят от источника света, Сын исходит от Отца как Первенец. При этом Бог остается единым и не умаляется. Христология Логоса была попыткой выразить на языке своего времени самый сложный вопрос христианской веры. Было использовано понятие современной философии и с его помощью описано нечто абсурдное для греческой мысли: то, что Христос был Богом, но единство Божие при этом не отрицалось.

Из приведенного рассуждения видно, что хотя Логос вечно присутствовал в сущности Бога как внутренне свойственный разум («ενδιαθετος»), Он лишь при сотворении мира изошел из Божества. Следовательно, Христос должен был родиться во времени или в начале времени. Представляется, что из философского учения о Логосе также следует вывод о том, что Христос занимает подчиненное положение по отношению к Отцу. Поэтому христологию апологетов часто называют «субординационной» (Сын подчинен Отцу). Такой она могла казаться с точки зрения более позднего времени. Некоторые, например, выступили против идеи рождения Сына во времени (Ориген, см. ниже), а также против использования философского учения о Логосе в христологии (Ириней). Но при этом следует учитывать, что апологеты недвусмысленно учили о предсуществовании Логоса, хотя полагали, что Его актуализация как «Сына» произошла лишь при сотворении мира, а также то, что в то время еще не была разработана терминология для выражения различий между «Лицами» Троицы. Поэтому нет причины искать в их высказываниях некую подлинную субординацию в отношениях между Сыном и Отцом (ср. Kelly, «Early Christian Doctrines», стр. 100 и далее).

Если Христос представляется как Логос, божественный разум, будет естественным понимать Его деяние прежде всего как учение. Он дарует истинное знание о Боге и учит новому закону, который указывает путь к жизни. Спасение описывается в интеллектуальных и нравственных категориях. Грех есть неведение. Человек имеет свободу следовать благу, но лишь через Христа он получает правильное представление о пути к праведности и жизни. Подчеркивается необходимость жить по закону, в этом отношении понимание апологетов совпадает с представлениями мужей апостольских. Если рассматривать развитие истории догмы, то важнейшим вкладом апологетов является попытка соединить христианство с греческой ученостью, что прежде всего выражается в учении о Логосе и его применении к христологии.

3. Иудейское христианство и гностицизм

Иудейское христианство

Термин «иудейское христианство» многозначен и используется в науке различным образом. Он может обозначать палестинское христианство древнейших времен, то есть указывать на христиан иудейского происхождения, которые жили в Палестине и имели свой центр в иерусалимской общине (противоположность: христиане из язычников). Но этот термин иногда употребляется (и здесь мы придерживаемся именно такого его использования) для обозначения некоторых сектантских направлений, исходящих из общины в Иерусалиме, которые выступали как раздробленные группы, после того, как христиане были изгнаны из Иерусалима на восток от реки Иордан около 66 года. Характерным для этого еретического иудейского христианства, так называемого «эбионитства» (от ветхозаветного слова «эбйоним», «бедные», первоначально почетное название христиан в Иерусалиме) было смешение иудаизма и христианства. По некоторым сведениям, иудействующие христиане ассимилировали ессейские монашеские ордена, о которых в настоящее время известно в первую очередь благодаря так называемым кумранским находкам. История эбионитства большей частью скрыта во мраке. Ни сохранившиеся фрагменты сочинений, ни труды отцов церкви не дают сколько-нибудь подробного представления о вере и обычаях этих групп. Однако можно реконструировать некоторые основные положения.

Эбиониты твердо придерживались Моисеева закона — сторонники более умеренного направления соблюдали его только сами, тогда как более строгие считали, что даже христиане языческого происхождения обязаны соблюдать закон Моисея. Другой отличительной чертой эбионитства было ожидание национального мессианского царства с центром в Иерусалиме. При этом происходит отождествление иудаизма и христианства.

Разумеется, вселенская церковь также рассматривает себя как продолжение сообщества Ветхого Завета, истинный Израиль, но это не препятствует решительному отрицанию сущности иудаизма и иудейского отношения к закону. Например, апостол Павел борется с теми, кто желает вновь ввести обрезание (Гал. 5) и показывает, каким образом свобода во Христе исключает следование по пути оправдания законом. — Поэтому эбиониты, которые твердо придерживались иудейских предписаний и считали их действитель-

ными для церкви, также отвергали толкование закона Павлом и не принимали его посланий.

В писаниях иудейских христиан (важнейшие из них — так называемые Послания Псевдо-Климента, которые среди прочих содержат «Проповедь Петра» и несколько апокрифических Евангелий) Христос рассматривается как равный ветхозаветным пророкам. Он явил Собой тип откровения «истинного пророка», который ранее выступал также в образе Адама и Моисея. В идее о Христе как новом Моисее выражается единство между иудаизмом и христианством, характерное для эбионитства. Христос считался «человеком, рожденным от людей» (Иустин, «Диалог с Трифоном», 48) или, как часто выражались позднее, «просто человек» («ψιλος ανθροπος»). Поэтому эбиониты отрицали предсуществование Христа, а некоторые направления также воплощение и рождение от Девы. Они считали, что Иисус при крещении получил Духа и поэтому был избран Мессией и Сыном Божиим. Спасение связывалось не с Его смертью и воскресением, но считалось, что оно совершится лишь при его возвращении, когда наступит земное тысячелетнее царство.

На основании этих идей уже в трудах отцов церкви эбионитство стало рассматриваться как прототип христологии, которая воспринимает Христа лишь как человека и считает, что Он лишь при крещении или при воскресении был признан Сыном Божиим (адопцианисттская христология); при этом отрицаются все подлинно божественные свойства Христа.

С исторической точки зрения, иудейское христианство не имело большого значения для развития христианской теологии. Оно раскололось на различные группы и довольно скоро перестало существовать. Предполагается, что оно просуществовало в течение не более 350 лет. Однако оно оказало большое косвенное влияние на мусульманство, в котором некоторые из этих взглядов выступили в новой форме, как, например, идея об истинном пророке, параллелизм между Моисеем и Иисусом.

Если в иудейском христианстве имело место смешение иудейских и христианских элементов, то в гностицизме произошло соединение эллинистической религии и христианства. Поэтому эбионитство представляет собой резкий контраст с гностицизмом, особенно с учением Маркиона и его отрицанием закона (см. следующий раздел). Тем не менее в некоторых направлениях встречается сочетание гностицизма с идеями иудействующих христиан, как, например, в случае елкезаитов, вероятно названных по имени некого Елкезая, возможно, автора произведения, носящего его

имя. Другой пример приводится во второй главе Послания к Колоссянам, в котором Павел, вероятно, противостоит попыткам соединения гностических и иудейских традиций («вид мудрости», «самовольное служение». Однако было бы ошибочным утверждать, что основные направления в иудейском христианстве были гностическими по своему характеру или происхождению (Schoeps, «Theol. und Gesch. des Judenchristentums», 1949).

Гностицизм

Гностицизм — это общее наименование нескольких различных направлений, существовавших в первые века христианства. Гностицизм (если речь идет о христианском гнозисе) имел целью интегрировать христианство в общую религиозно-философскую систему, важнейшими элементами которой являются мистические и космологические размышления, строгий дуализм в отношении материального и духовного мира, общее учение о спасении, целью которого является освобождение духа от материи, культ, связанный с мистериями и другими сакраментальными действиями, своеобразная этика.

Происхождение. Вопрос о происхождении гностицизма был предметом многочисленных дискуссий, но не получил однозначного ответа. Гностическая литература большей частью была утеряна. Однако некоторые произведения сохранились в коптских переводах в Египте, например, т. наз. «Pistis Sophia», Евангелие Фомы, «Евангелие истины». Два последних текста являются частью значительного собрания рукописей, найденного в окрестностях поселения Наг Хаммади (близ Луксора) в 1946 году. В глиняном сосуде, хорошо сохранившемся в песке, были обнаружены 13 кодексов, содержавших не менее 48 произведений гностического характера. Эта находка еще не обработана полностью и не стала доступной для исследований. В остальном наши знания о гностицизме основаны большей частью на трудах отцов Церкви. Они цитируют гностических писателей или иногда кратко излагают их взгляды в своей полемике.

Отцы церкви согласны в том, что гностицизм происходит от Симона Волхва (Деян. 8), но в остальном их сведения различаются. По словам Егезиппа, приведенным у Евсевия (IV, 22), гностицизм происходит из некоторых иудейских сект. Более поздние отцы церкви (Ириней, Тертуллиан, Ипполит), напротив, считают, что основной источник гностических ересей находится в греческой философии (Платон, Аристотель, Пифагор, Зенон). Эти

сведения не обязательно противоречат друг другу, если речь идет о гностицизме, возникшем на почве христианства. Он соединяет различные течения в одну синкретическую систему.

Говоря о гностицизме, в первую очередь имеют в виду системы, появившиеся в эпоху христианства, против которых боролись отцы церкви. Но гностицизм существовал уже при появлении христианства как распространенное религиозное течение, философское учение о спасении с элементами различных религий. Он происходит с Востока и опирается на наследие вавилонских и персидских верований. Космологические мифы свидетельствуют о вавилонском происхождении гностицизма, но глубокий дуализм, так же ему свойственный, свидетельствует о влиянии персидской религии. Таким гностическим религиозным явлением в персидском регионе стал мандеизм. Затем гностицизм появляется в Сирии и в иудейской области, особенно в Самарии и там принимает иудейские элементы. Такой гностицизм встречается в начале нашего летосчисления, и апостолы столкнулись с ним в лице Симона Волхва, который действовал именно в Самарии. Затем в христианских областях появляются гностические учения, которые, в свою очередь, заимствовали элементы христианства. Таким образом, гностицизм не является противником христианства, но желает соединить христианство с уже существующими религиозными представлениями и таким образом составить единую религиозную систему. В этом облике гностицизм выступает во втором веке в лице своих виднейших представителей в Сирии (Саторнил), в Египте (Василид) и в Риме (Валентин). В более поздние системы гностицизма также входят значительные элементы греческой религиозной философии. Гностицизм в течение долгого времени выступал как опаснейший враг христианства. Полемика против него способствовала невиданному до тех пор развитию богословской мысли церкви.

Направления. Как вытекает из вышесказанного, в гностицизме существовало множество различных направлений. В его рамках встречается несколько различных мифологий и систем.

Симон Волхв, согласно Деян. 8:9-24 проповедовал в Самарии, где гностицизм имел один из своих корней. Он называл себя «Великой силой Божией», то есть претендовал на титул Мессии и проповедовал свободу от закона. Спасение, согласно его учению, приходит не благодаря делам, но через веру в него самого. По мнению отцов церкви, учение Симона Волхва было первоисточником всех ересей.

Саторнил жил в Сирии около 100—120 г. Его гностическая система испытывала восточное влияние.

Василид учил в Египте около 125 года. Его гностицизм имеет более философский характер, и греческое влияние прослеживается в его учении более сильно.

Валентин, выступавший в Риме в 135—160 гг., представил классическое изложение системы гностицизма. В его учении также ощущается сильное греческое влияние.

Маркион причисляется к гностикам отцами церкви. Его учение во многих важных аспектах родственно гностическому. Но в то же время он является основоположником собственного направления, и его система во многом сформировалась независимо. Как будет показано в дальнейшем, Маркион и гностики часто придерживаются одинаковых богословских взглядов. Но существует различие, которое особо подчеркивал историк догмы Адольф фон Гарнак: в то время как гностицизм является смешением религий, в котором сливаются христианство и греческая философия, Маркион предлагает радикальную реформу христианства, подчеркивая значимость некоторых идей апостола Павла и отвергая все иудейское наследие христианства.

Основные идеи. За исключением учения Маркиона, гностицизм имеет некоторые основные черты, которые являются общими для всех направлений и систем, хотя мифологическое выражение и культовые обряды отдельных гностических систем различаются.

Метафизика, лежащая в основе гностицизма, например, в системе Валентина, описывается, в частности, отцом церкви Иринеем («Adversus haereses», I).[9] Оно представляется в мифологической форме, придающей свойства личностей многим абстрактным понятиям, таким как истина, мудрость, разум. Основной взгляд является дуалистическим, т. е. исходит из противопоставления материального и духовного мира, а также из противопоставления добра и зла, высшей и низшей сфер.

С этим дуализмом связано то, что гностицизм проводит различие между высшим Богом и низшим Богом, сотворившим мир. Высший Бог представляется абсолютно абстрактно, как высшая духовная сущность, которую невозможно описать конкретно и которая не связана с каким-либо откровением. Он сильно дистанцируется от мира. Он также не может быть творцом, так как считалось, что поскольку этот мир зол, то он должен происходить от низшего духовного существа, в котором также содержит и зло. Этот бог-творец, или Демиург, в то же время является Богом Ветхого Завета и иудеев. Гностицизм противостоит Ветхому Завету,

---

[9] «Против ересей». — Прим. перев.

поскольку он также отрицает закон. Человек должен превзойти закон и достичь понимания, которое освобождает его от зависимости от закона. — Прежде всего из-за этого положения отцы церкви боролись против гностицизма, защищая христианскую веру в единого Бога, сотворившего мир и открывшего Себя пророкам.

Учение гностицизма о Боге связано с подробно разработанными представлениями о духовном мире и о происхождении материального мира, так называемым учением об эонах. Валентин насчитывает, например, тридцать эонов, произошедших из Божества в процессе теогонии. Из низшего эона через падение произошел материальный мир. Высший Бог, или Праотец, образует первый эон, также называемый «βυθος». Из «бездны» произошли «тишина» или «понятие» («σιγη» или «εννοια») и из этих двух — «дух» и «истина» («νους» и «αληθεια»). Из последних, в свою очередь, произошли «разум» и «жизнь» («λογος» и «ζωη»), а из них — «человек» и «церковь». Оба эона, «человек» и «церковь», дали начало двенадцати эонам, последний из которых есть «мудрость» («σοφια»). Эоны вместе составляют духовный мир, Плерому, который содержит прообразы материального мира. Из Плеромы отпал последний из эонов, будучи охвачен страстью и беспокойством, тем самым он дал происхождение материи. От этого падшего эона также произошел Демиург, сотворивший мир.

Из одного из высших эонов произошли Христос и Святой Дух. Цель Христа состояла в том, чтобы вернуть падший эон в Плерому и таким образом освободить души людей от плена материи и возвратить их в духовный мир. Из этого основного взгляда вытекает представление о спасении: оно есть освобождение духа от материи, очищение души человека и восхождение к божественному, из которого он произошел. Как и в неоплатонизме, который, кстати, имеет множество точек соприкосновения с системой Валентина, ход событий в мире представляется как круговорот. В этот круговорот втянута душа человека. Человек пережил падение из мира света и стал узником материи. Его спасение заключается в освобождении от материи и возвращении в духовный мир, мир света, из которого он произошел.

Согласно учению гностицизма, это спасение происходит через высшее понимание («γνωσις»), к которому имеют доступ гностики, своего рода мистическую мудрость, дающую знание о Плероме и о пути к ней. Однако это спасение могут обрести не все, но лишь те люди, которым изначально дана способность к этому знанию, так называемые пневматики. Другие, гилические люди (от слова «υλη», материя) лишены этого знания. Иногда выделяли еще одну

категорию, среднюю между пневматическими и гилическими людьми, так называемых психических людей, к которым обычно относили христиан. У них есть возможность обрести спасительное знание. Гностицизм выдвигает своего рода учение о предопределении: только пневматики могут спастись. Отцы церкви выступили против этого разделения людей на различные классы, а также против представления о высшем понимании, через которое возможно выйти за пределы веры и возвыситься до сферы божественного.

Гностицизм заимствовал элементы из христианства и включил их в свою общую систему спасения. Так, он учит о Христе как о спасителе, то есть как о том, кто передает спасительное знание. Но при этом проповедует не Христа Библии, а небесное духовное существо, произошедшее из эонов. Этот Христос не принимал облика человека. Когда он ходил по земле, он облекся лишь в призрачное тело. Этот Христос также не мог пострадать и умереть. Следовательно, гностицизм придерживается докетистской христологии.

В деянии Христа страдание и смерть не имеют никакого значения, но все внимание уделяется деятельности Христа как подателя знаний. Он есть посредник знания, необходимого человеку для того, чтобы предпринять путешествие назад в мир света, «путь в Плерому».

Спасение сообщается через характерные для гностицизма мистерии. К важнейшим из них относились крещение и причастие — искаженные христианские таинства, но кроме того существовало также несколько других обрядов посвящения. С помощью них гностики приводились к тайнам спасения через высшее понимание. Посредством мистических формул приобреталась защита от сил (архонтов), охранявших путь в духовный мир. Гностики считали, что через участие в мистериях происходит передача внутренней силы, чисто физическим образом, что и дает возможность победить зло и вознестись в Плерому.

Этика гностицизма связана с его общим дуалистическим основным взглядом. Если спасение состоит в освобождении духа от материи, естественно, что этический идеал должен быть аскетическим. Некоторые секты проповедовали очень далеко идущее воздержание, как, например, так называемые энкратиты (ср. Евсевий, Hist. eccl. IV, 28, 29). Но этические взгляды также могли быть совершенно противоположными: поскольку дух не может ничего приобрести от материи, образ внешнего действия является безразличным. Независимость от материального можно обрести лишь через полную свободу следовать желаниям плоти (либертинизм).

Этот всеохватывающий дуализм (между духом и материей) связывает гностицизм с греческим мышлением. Для последнего характерно деистическое понятие о Боге, которое также перенимает гностицизм. На основании этой предпосылки становится невозможным принять учение о Христе как Боге и человеке (ср. эбиониты). Гностицизм превратил христианство в мифологическое размышление. Его общепринятое учение о спасении означало отрицание того, что было самым существенным в христианской вере. Существовало стремление выйти за пределы простой веры к высшему пониманию, личному убеждению в реальности духовного мира. В действительности при этом прибегали к религиозно-философским измышлениям, отрицавшим или ложно истолковывавшим то, что составляло основное содержание христианства. Гностицизм повлек за собой отказ от веры в сотворение: творец мира не был высшим Богом, творение рассматривалось как некое зло («blasfemia creatoris»). Гностики отрицали или ложно толковали содержание второго артикула Символа Веры с помощью своей докетической христологии, отрицая земную жизнь Христа и Его служение примирения. Христос рассматривался как вестник гнозиса, тогда как Его страданию и смерти не придавалось никакого значения. Очищение через мистерии было построено на мифологической основе. Гностики также отрицали содержание третьего артикула Символа Веры. Святой Дух занимал в их мифологии место духовного существа, произошедшего от одного из эонов. Ириней говорит о том, что гностики не принимают даров Святого Духа и презирают пророчество (Epideixis, 99). Далее они отрицали воскресение плоти, поскольку считали материю и тело неким бездуховным злом и рассматривали спасение как освобождение от телесного материального мира. Следовательно, гностицизм был идеалистическим искажением христианства с включением его в синкретическую систему. Это особенно ярко проявляется в его «blasfemia creatoris», докетической христологии и отрицании воскресения плоти. Гностицизм не имел эсхатологии: вместо грядущего завершения со вторым пришествием Христа говорили о восхождении души в Плерому.

Многие идеи гностицизма встречаются позже в неоплатонизме и родственных ему идеалистических взглядах. Даже в христианских теологических направлениях, на которые оказала сильное влияние греческая философия, существуют тенденции, напоминающие о гностицизме.

Маркион причислялся современниками к гностикам, и в основных пунктах, которые только что были рассмотрены («blasfemia

creatoris», докетизм, отрицание воскресения плоти) его взгляды совпадают с гностическими. Но в других отношениях он полностью самостоятелен и выдвигает совершенно иные идеи. Так, например, он не был синкретистом, а наоборот, хотел реформировать христианство, искоренив все то, что, согласно его пониманию, противостояло Евангелию. У него также отсутствуют мифологические измышления, которые были столь характерны для гностицизма. Маркион также не говорит о каком-то гнозисе, доступном лишь для пневматических людей. Он хочет лишь проповедовать простую веру. Таким образом, у него нет учения о классах людей. В современных исследованиях (прежде всего у Гарнака) большое внимание уделяется чертам, отличающим Маркиона от гностиков; его рассматривают совершенно в ином свете, нежели гностиков. Его считают реформатором, вновь открывшим забытого другими апостола Павла, проповедником спасения лишь по благодати в эпоху, когда морализм был господствующей тенденцией в богословии.

Когда отцы церкви считают Маркиона опаснейшим из всех еретиков, это свидетельствует о том, что для них на первый план выходили другие стороны теологии Маркиона: его учение о Боге, о Христе, его радикальное разделение Закона и Евангелия. В этих учениях находили то, что объединяло его с гностицизмом и влекло за собой отрицание основных догматов Церкви. В теологии Маркиона присутствовали обе эти стороны, и черты, отличающие его от гностиков, являются поводом для самостоятельного рассмотрения его учения.

В начале Маркион принимал веру Церкви, но затем он попал под влияние сирийского гностика по имени Кердон, а впоследствии сформулировал свою самостоятельную теологию. Около 140 года он приехал в Рим, был отлучен от Церкви и основал собственную церковь, которая со временем широко распространилась и остатки которой сохранялись в отдельных местах вплоть до VI века.

Отправной точкой для Маркиона является различие между Законом и Евангелием, между Ветхим и Новым Заветом. Апостол Павел говорит о свободе христиан от Закона, а Маркион истолковывает это таким образом, будто бы закон вообще является пройденным этапом и что следует проповедовать Евангелие, не примешивая Закон. Закон был заменен новым порядком. Евангелие есть новая, ранее неизвестная весть, которая заменяет Закон и является его противоположностью. Тертуллиан характе-

ризует этот взгляд словами: «Separatio legis et evangelii proprium et principale opus est Marcionis» (Adv. Marc. I, 19).[10]

Эти рассуждения Маркион связывает с учением гностицизма о двух Богах. У Маркиона (и это характерно для него) бог-творец, Бог Ветхого Завета, становится также Богом Закона, который проявляет Себя в строгости и гневе, мстит Своим врагам и держит верных Себе людей под гнетом Закона. Высший Бог для Маркиона — это не столько абстрактное духовное существо, бесконечно отдаленный Бог, но это незнакомый Бог, которого мир не знал, но Он явил Себя во Христе. Этот Бог — Бог милосердия и благодати. Он есть одна любовь. Он борется с Богом праведности и Закона, побеждает его и из чистой благодати спасает верующих в Него. Этот аспект богословия Маркиона является односторонним, а значит, искаженным толкованием учения апостола Павла об оправдании. Бог любви у Маркиона не имеет ничего общего с Законом. Происходит радикальный разрыв между праведностью и милосердием, между гневом и благодатью.

Христос проповедует Евангелие о Боге любви. Он Сам и есть этот Бог, явивший Себя на земле в годы правления императора Тиберия. Он появляется в призрачном облике. Поскольку Он отличается от Бога творения, Он не может воспринять человеческую плоть. Маркион придерживается докетической христологии. Однако он приписывает спасительное значение страданию и смерти Христа. Это отличает его от гностиков, но по существу и противоречит его докетическим идеям. На этот факт указывает Ириней: «Как Он мог быть распят и как из Его пронзенного бока могли истечь кровь и вода, если Он не был из плоти, а лишь казался человеком?» (Adv, haeres. IV, 51,1).

Бог Маркиона — это Бог, которого не нужно бояться верующему, ибо Он есть одно благо. На основании такого взгляда можно было бы ожидать полного безразличия к нравственным вопросам. Но Маркион, напротив, подобно гностикам, проповедует строгий аскетизм. Он также считал брак неким злом. Цель этой аскетической этики состоит в освобождении от Демиурга, Бога творения и Закона.

Маркион также известен своим радикальным пересмотром канона. Он отвергает Ветхий Завет, как содержащий лишь проповедь Закона и Бога иудаизма. Мессия иудаизма не имеет ничего общего со Христом. Маркион также отвергал аллегорическое тол-

[10] «Подлинное разделение Закона и Евангелия есть главное дело Маркиона». — Прим. перев.

кование. Он желает исключить из Нового Завета все то, что имеет отношение к Закону или к иудаизму. Он сохранил лишь десять Посланий апостола Павла (исключил пастырские послания), а также сократил Евангелие от Луки. Это определение рамок канона представляет собой радикальную попытку Маркиона определить, исходя из его понимания сущности христианства, какие писания должны быть нормативными.

Критика Маркиона отцами церкви относилась к тем же положениям вероучения, что и критика гностицизма вообще: он отрицал Бога как творца и проповедовал об ином боге, а не о творце неба и земли; своей докетической христологией он отрицал воплощение; также в его учении не оставалось места для воскресения плоти. Спасения могла достичь лишь душа, но не тело, принадлежащее материи.

4. Отцы-антигностики
(Ириней, Тертуллиан, Ипполит)

Борьба с гностицизмом во многих отношениях отразилась на богословии, сформулированном отцами Церкви первых веков. Важно учитывать опровержение гностицизма как контекст для изложения христианской веры, с которым мы встречаемся в трудах так называемых отцов-антигностиков. В их произведениях в центре стоит вера в сотворение, в отличие от более поздней западной традиции, в которой учение о спасении часто было объектом основного интереса за счет других догматических вопросов. Гностический идеализм с его отрицанием сотворения побуждал отцов Церкви также подробно рассмотреть учение о Боге и учение о сотворении, наряду с вопросами о человеке, о воплощении и о воскресении плоти. Другой характерной чертой является номистический основной подход, который, например, проявляется у Тертуллиана. Его также следует отчасти рассматривать на фоне гностицизма с его проповедью свободы от Закона и превратным истолкованием учения апостола Павла об оправдании в антиномическом направлении (Маркион).

Ириней

Ириней родился в Малой Азии и, будучи ребенком, общался с Поликарпом Смирнским, который был, в свою очередь, учеником апостола Иоанна и произвел на Иринея глубокое впечатление. В своей теологии он также наиболее близок малоазийской

традиции, восходящей к Св. Иоанну. Но свое главное дело Ириней совершил на Западе. Около 177 года он стал епископом в Лионе и оставался там до самой смерти (в начале III века).

Из наследия Иринея до нашего времени дошли лишь два произведения. Одно из них — подробное опровержение гностиков, «Adversus haereses», сохранившееся в латинском переводе, наряду с фрагментом греческого подлинника. Другое произведение, «Epideixis», представляет собой изложение основных учений «апостольской проповеди». Ранее оно было известно лишь по названию, но было вновь открыто в 1904 году в армянском переводе.

Основная цель богословских трудов Иринея состояла в том, чтобы защитить веру, хранимую с апостольских времен, от новых учений гностиков. Угрозу для христианства прежде всего представлял гнозис Валентина, поскольку он разрушал единство Церкви и стирал границы между христианством и языческими религиозными построениями.

Иринея называют отцом кафолической догматики. В этом выражении есть определенная доля истины, поскольку он впервые попытался дать единое и целостное представление о содержании Писания. Ириней отвергает идеи апологетов о христианстве как истинной философии. Он не желает пользоваться методологией греческих мыслителей или представлять содержание откровения как новую, более совершенную философию. Для него библейская традиция — это единственный источник веры.

Таким образом, Ириней был подчеркнуто библейским богословом. В то время как гностики искали откровения в независимом от Писания скрытом знании, в мифах и мистической мудрости, он исходит из Писания как единственного основания веры. Ветхий и Новый Завет есть средства, через которые нам дается откровение и изначальное предание. Ириней считает, что кроме Ветхого Завета, который в первую очередь является основой вероучения, равным авторитетом обладает новозаветное собрание писаний, которое в основном включает произведения, входящие в современный канон. Однако термин «завет» в этой связи не используется. В это время еще не произошло официальной фиксации канона. Часть новозаветных писаний считались спорными, при этом некоторые считали их каноническими, тогда как другие оспаривали их апостольский авторитет. Однако в общих чертах отграничение новозаветного канона произошло еще до времени Иринея. Об этом свидетельствует то, как он сам использует Писание.

Для Иринея не существовало обычного в более поздней догматике противопоставления между Писанием и преданием. Устное предание, к которому он обращается как к решающему авторитету, есть учение апостолов и пророков, доверенное Церкви и передаваемое в ней посредством тех, кто принял весть от апостолов. Таким образом, по содержанию оно есть не что иное, как проповедь, записанная в Ветхом и Новом Завете. Гностики же, напротив, искажают учение Писания, поскольку опираются на собственные, не связанные с апостолами предания. В известном фрагменте (Adv. haeres. III,3) Ириней приводит не прерывавшийся с апостольских времен перечень епископов Рима как указание на то, что Церковь (а не еретики) сохраняет истинное предание. Однако было бы преувеличением видеть в этом тексте развившуюся в более поздний период теологию преемственности, поскольку для Иринея первичным является содержание учения, а не рукоположение для служения.

Иногда Ириней говорит об авторитетности учения как о «regula veritatis», правиле истины. Подобным образом отцы церкви часто говорят о «regula fidei», правиле веры как о решающей инстанции в вопросах вероучения. О содержании этих понятий ведутся продолжительные споры: некоторые желают видеть в них указание на конкретное крещальное вероисповедание, сформулированное в борьбе с еретиками, тогда как другие истолковывают правило веры как обозначение Священного Писания. «Истина», которая является для Иринея «мерилом» (в связи с этим используется греческое слово «κανων») — это сам явленный порядок спасения, о котором свидетельствует Писание и краткое изложение которого представлено в крещальном исповедании веры. Таким образом, термин «правило истины» не закреплен за определенной формулой и также не обозначает Писания как кодекса учения, но связан с данной в откровении реальностью («veritas»), о которой свидетельствует крещальное исповедание веры и Писание, а также проповедь Церкви, которую стремится изложить и описать Ириней в соответствии с подлинным апостольским преданием и в противовес измышлениям гностиков.

Таким образом, Ириней выводит свое богословие из Писания. Он излагает Божий порядок спасения от сотворения мира до завершения его истории («οικονομια salutis»). Время для Иринея — это ограниченная эпоха, имеющая начало в сотворении и продолжающаяся до завершения. С обеих сторон она окружена вечностью. Спасение осуществляется во времени. Здесь Бог совершает дела, о которых повествует Писание и которые имеют

целью спасение человека. Для гностиков спасение было не историей, а идеей, философской схемой, имеющей целью через гнозис возвысить душу над преходящим миром и воссоединить ее с божественным первоначалом. Для Иринея спасение — это подлинная история, завершение которой находится в будущем, в конце времени. Противоречие между греческой картиной мира и христианским восприятием времени выражено здесь в ясной и четкой форме.

В божественный порядок спасения входит сотворение. Спаситель существует до времени в Своем предсуществовании. Человек создается для того, чтобы Спаситель не был одинок, чтобы был кто-то, кого нужно спасти (ср. Wingren, «Manniskan och inkarnationen enligt Irenaeus»,[11] 1947, 28). Все сотворено через Сына и для Него. Цель у сотворения и спасения одна: чтобы человек стал подобен Богу. Человек создается по образу Божию, но через грехопадение он теряет подобие Божие. Содержание спасения состоит в том, чтобы восстановить человека для его предназначения — быть образом Божиим по примеру Христа. Человек стоит в центре творения. Все прочее сотворено ради человека. Но человек сотворен ради Христа, для того чтобы стать подобным Христу, Который есть центр бытия, охватывающий все на небесах и на земле («ομοιωσις θεω», Adv. haeres. V, 16,2).

На основании этой точки зрения, сотворение и спасение соединяются в единое целое, поскольку один и тот же Бог и создает, и спасает. Учение гностиков о двух богах содержит богохульство против Творца. В то же время оно влечет за собой уничтожение спасения. Ибо если сотворенный мир не является делом рук Божиих, он также не может быть спасен. Если бы Бог не был Творцом, Он бы не стал спасать творение. Но это и является целью всего порядка спасения.

Для гностиков спасение заключалось в освобождении от творения, от материи и в возвращении к чистой духовности. Для Иринея же спасение означало восстановление самого творения таким, каким оно вышло из руки Божией, достижения творением того предназначения, которое оно получило от Создателя в начале. Спасение, таким образом, означает не освобождение человеческого духа из плена материи, а освобождение всего человека, с его телом и душой, от власти Сатаны и восстановление его изначальной чистоты и богоподобия.

Как сказано в Быт. 1:26, человек был сотворен по образу и подобию («imago» и «similitudo») Божию. Многие полагают, что Ири-

[11] «Человек и воплощение по Иринею». — Прим. перев.

ней впервые ввел общепринятое в дальнейшем толкование, утверждающее, что эти два понятия указывают на два различных качества человека. Однако это неверно. Ириней часто использует эти термины как параллельные выражения, обозначающие одно и то же. Именно таковое использование этих терминов является особенностью его теологии (Wingren, 1947).

Когда говорится о том, что человек сотворен *по* образу Божию, по мнению Иринея, речь идет о предназначении человека. Таким образом, это слово означает не то, что человек *является* образом Божиим, но что он создан для того, чтобы стать им. Христос, Который Сам есть Бог, — это тот образ Божий, по которому сотворен человек. Таким образом, его предназначение в том, чтобы стать подобным Христу. В этом цель спасения и действия Святого Духа.

При сотворении человек есть дитя, то есть он еще не совершенен, но создан для роста. Если бы он был послушен заповеди Божией, он бы вырос под защитой сотворившей его руки Божией и достиг бы своего предназначения, полного богоподобия. Ириней воспринимает это возрастание не как внутреннее развитие, но как продолжение Божия творения.

Человек оставил путь послушания, побуждаемый к этому дьяволом, одним из ангелов, охваченным завистью к человеку и отпавшим от Бога. Тем самым человек попал под власть дьявола. Он вовлечен в борьбу между Богом и Сатаной.

Цель порядка спасения, таким образом, состоит в том, чтобы вырвать у дьявола его пленников, которых он несправедливо присвоил себе. Это деяние освобождения, осуществляемое через Христа. Он победил дьявола и тем самым освободил человека. Несмотря на это, борьба продолжается, но после воскресения Христа она переходит на новую стадию. Решающая битва уже позади. Теперь люди становятся участниками победы Христа и обретают жизнь, утраченную через грехопадение Адама.

Этот порядок спасения можно описать по-разному: через образ плена — освобождения и через образ борьбы — победы, как было указано выше. Его можно также описать в категориях закона: naturalia praecepta — lex mosaica — Христос, новый завет, восстановление изначального закона. Этот изначальный, данный при сотворении закон выражает волю Божию по отношению к человеку. Предназначение человека — жить в соответствии с этим законом, в послушании Божиим заповедям. Тогда он получит жизнь и праведность из руки Божией; он будет расти через Божие сотворение и идти вперед к совершенству и богоподобию. Этот закон записан в сердце, и человек имеет свободу следовать ему или нарушать его. Когда он нарушает Божии заповеди, он

попадает под власть греха. Тогда Бог утверждает с человеком еще один завет, завет с Израилем и дает ему Моисеев закон. Его цель — наказывать человека, обнаруживать его грех, держать его в послушании и поддерживать внешний порядок до тех пор, пока не придет Христос. В связи с этим дело Христа означает отмену Моисеева Закона и восстановление закона, данного при сотворении, но затемненного уставами фарисеев. Христос дарует свободу, давая Свой Дух, который создает людей заново и выполняет закон в них. Через Дух восстанавливается послушание, и человек преобразуется согласно закону, который был дан при сотворении. Этот изначальный закон выражал сущность богоподобия человека. Следовательно, существует параллелизм между высказыванием о его сотворении по образу Божию и словами о естественных заповедях.

С законом связаны жизнь и смерть, и Ириней также описывает спасение в этих категориях. Послушание закону и жизнь взаимосвязаны. Когда человек послушен Божиим заповедям, он получает от Бога жизнь, но когда он впадает в непослушание, то оказывается во власти смерти. Ибо непослушание по отношению к Богу есть смерть. Оно нарушает течение жизни, и в мир человека входит смерть. Таким образом, смерть не присуща телу и творящей жизни изначально, но она стала уделом человека из-за греха, согласно слову: «В день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (Быт. 2:17). Спасение означает восстановление жизни через победу Христа над смертью. Через веру в Него человек получает ту жизнь, которую он потерял в грехопадении. Спасение приносит с собой дар бессмертия. Тело умирает вследствие греховности, ради разрушения власти греха. Новая жизнь Духа зажигается через веру и достигает своего совершенства после смерти. Тогда в человеке уже не будет ничего, подвластного смерти. Восстановленный человек достиг предназначения, для которого он был сотворен: стать подобным Богу, жить в бессмертии.

В трудах Иринея, повествующих о порядке спасения, красной нитью проходит мысль о том, что спасение через Христа означает восстановление и воссоединение творения. Спасение состоит не в освобождении духа от материи, как его представляли себе гностики, но наоборот, в том, что Бог и человек, дух и тело, небо и земля соединяются заново, после того как они были разделены грехом.

Христос есть второй Адам, соответствующий первому Адаму. Тот своим непослушанием принес в мир грех и тление. Христос восстанавливает творение в его чистоте через Свое послушание.

Адам поддался искушению змея и тем самым оказался под властью дьявола. Христос устоял в искушении и сокрушил господство искусителя над человеком. Он, подобно первому Адаму, объединяет в Себе все человечество. Через Свое послушание и деяние примирения Он становится началом нового человечества. Он делает реальностью то, что было уничтожено через грехопадение Адама. В Нем человек продолжает возрастать к совершенству. Творение восстанавливается, и осуществляется его предназначение. Это деяние Христа начинается от Его рождения и достигнет совершенства при воскресении мертвых, когда все враждующие покорятся Христу и будет Бог все во всем.

Вся эта «oeconomia salutis» описывается Иринеем с помощью одного понятия: «recapitulatio» («ανακεφαλαιωσις»). Это слово в первую очередь означает «соединение», но имеет также дополнительное значение «восстановление». Оно заимствовано из Ефес. 1:10, где говорится о решении Бога «в устроении полноты времен, дабы все небесное и земное соединить под главою Христом» («εις οικινομιαν του πληρωματος των καιρων, ανακεφαλαιθσασθαι τα παντα εν τω Χριστω...»).

Таким образом, «recapitilatio» означает для Иринея все искупительное деяние Христа от Рождества до последнего суда. В нем Христос повторяет то, что произошло при сотворении, однако, так сказать, с обратной направленностью. «Первое творение Он воссоединил в Себе. Ибо как через непослушание *одного* человека грех вошел в мир, и через грех обрела власть смерть, так через послушание *одного* человека в мир вошла праведность и принесла плод жизни людям, которые прежде были мертвы» (Adv. haeres. III, 21,9).

В «recapitulatio» также заложена идея завершения, достижения совершенства. Через спасение человек может возрасти до полного богоподобия, которое представляет в Своей личности Христос.

Христология Иринея формируется в противостоянии с гностическим докетизмом. Деяние спасения предполагает, что Христос есть истинный Бог и истинный человек. «Если бы человек не победил врага человека, враг не был бы в действительности побежден, и опять же, если бы Бог не даровал нам спасение, мы наверное не обладали бы им. Если бы человек не был соединен с Богом, он не смог бы стать причастником нетления» (III, 18,7; ср. Aulen, «Dogmhistoria», 32). Здесь определенно подчеркивается человеческая природа Христа; истинный человек должен пройти путем послушания для того, чтобы восстановить порядок, разрушенный непослушанием Адама. В то же время, лишь Бог может совершить деяние спасения. Христос есть «vere homo, vere deus».

Сын от вечности существовал вместе с Отцом. Но нам не явлено, как Сын произошел от Отца. Посему, нельзя ничего знать об этом. Ириней отвергает рассуждения апологетов о Логосе, в которых рождение Сына сравнивали с исхождением слова из разума. «Если кто спросит, как Сын произошел от Отца, мы ответим ему: о Его происхождении, или рождении, или высказывании, или откровении, как бы мы ни называли Его несказанное Рождество, никто ничего не знает, ни Маркион, ни Валентин, ни Сатурнин, ни Василид, об этом знает лишь Отец, Который произвел, и Сын, Который был рожден» (II, 28,6). Апологеты принимали рождение во времени (Слово произошло из разума Божия при сотворении). Представляется, что Ириней, напротив, говорит о вечном рождении, хотя он подробно не высказывается об этом.

Отказ дать дальнейшие объяснения относительно происхождения Христа от Отца и отношения между Богом и человеком во Христе характерен для богословия Иринея. Он пытается представить содержание Писания без вспомогательных средств философии и твердо придерживаться правила веры без каких-либо рассуждений. В Adv. haeres. I, 10,1 Ириней дал краткое описание переданной от апостолов веры:

«Церковь простирается по всему миру, до самого края земли. Она приняла свою веру от апостолов и их учеников: веру в единого Бога, всемогущего Отца, создавшего небо и землю, моря и все, что в них есть, и во единого Христа Иисуса, Сына Божия, Который ради нашего спасения принял плоть, и в Святого Духа, Который через пророков возвестил порядок спасения Божия, двойное пришествие Господа, Его рождение от Девы, Его страдание, Его воскресение из мертвых, и телесное вознесение нашего дорогого Господа Иисуса Христа, и Его возвращение с небес во славе Отца, для того чтобы «восстановить все», и чтобы пробудить всю плоть и всех людей, дабы перед Иисусом Христом, нашим Господом и Богом, нашим Спасителем и Царем, по благоволению незримого Отца «преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних и все языки прославили Его».

В теологии Иринея есть соответствия учению о тысячелетнем царстве, хотя он избегает говорить о «тысяче лет». Он ожидает «царство Сына», в котором владычество Христа видимым образом наступит на земле, Антихрист будет побежден, природа обновится, и верные будут править вместе со Христом. Это царство предшествует второму воскресению и суду. Лишь после суда наступит вечность, когда Сын передаст царство Отцу, и Бог будет «все во всем» (ср. выше, а также Wingren 1947, 212 и далее).

Тертуллиан

В длинном ряду ученых и проницательных писаний труды Тертуллиана имеют особое значение в церковных спорах своего времени в защиту христианской веры и назидания Церкви. Он первым среди отцов церкви имеет типично западные черты, и во многих отношениях именно он заложил основы западной богословской традиции.

Тертуллиан родился в середине II века в Карфагене, был язычником и обратился в христианство лишь в зрелом возрасте. Будучи юристом, он жил в Риме, но после своего обращения вернулся в Карфаген, где, вероятно, жил как частное лицо, посвятив себя учению и писательской деятельности. Его литературные труды относятся к периоду около 195–220 годов. Около 207 года Тертуллиан присоединился к ставшему впоследствии сектантским движению монтанистов.

Как писатель Тертуллиан крайне своеобразен. В отличие от прежних авторов, он обращает внимание и на литературную форму творчества. Он — выдающийся ритор, имеющий обширные познания в науке своего времени. Он не философ, но в значительной степени интересуется общественной жизнью и хорошо владеет знаниями в области юриспруденции. Вообще он описывает окружающую жизнь с острой наблюдательностью и выступает в своих трудах как яркая индивидуальность. Типично западные черты его работ состоят в практической направленности и тесной связи с реальностью. «In ihm spricht sich der abendlandische Geist zum erstenmal deutlich aus»[12] — говорит Карл Холл (Holl) в своих рассуждениях о Тертуллиане (Ges. Aufsatze III,2).

Для полемики Тертуллиана характерны страстность и отточенная диалектика. Неровности, парадоксальные выражения и лаконичный стиль иногда делают его произведения трудными для понимания.

Значение теологии Тертуллиана и ее влияния крайне велико, прежде всего потому, что он дал формулировки, которые позднее стали общепринятыми, и предложил богословскую терминологию, которая затем во все времена использовалась в теологической литературе на латинском языке. В некоторых вопросах его взгляды также стали образцом для более поздней теологии церкви, например, в учении о Троице и христологии, и в учении о первородном грехе. Он является предшественником Киприана, который был его учеником, и Августина.

[12] «В нем впервые ясно говорит западный дух» (нем.) — Прим. перев.

Вклад Тертуллиана в современную ему культуру связан с его полемикой и с его высказываниями по вопросам практики церкви. Как и апологеты, Тертуллиан борется против язычества («Apologeticum»); основным противником, как и для Иринея, является гностицизм («Adversus Marcionem»; «De praescriptione haereticorum»); наконец, он также выступает против модализма («Adversus Praxean»). В многочисленных произведениях он разработал различные аспекты учения и высказывался по практическим вопросам жизни церкви.

Богословие Тертуллиана в значительной степени обусловлено борьбой против гностиков. В этом контексте следует рассматривать его отрицание философии. Ибо для него философия — источник гностической ереси. Противники церкви учились у философов — Валентин у Платона, Маркион у стоиков — и в свою очередь превратили христианство в языческую религиозную философию. «Еретики и философы рассматривают одни и те же предметы, применяют одни и те же запутанные рассуждения. Бедный Аристотель! Ты научил диалектике, мастерице строить и разрушать, тех, кто так изощрен в своих теориях, так притворен в своих выводах, так жесток в своих доказательствах, так привычен к словопрениям, что в конечном счете становится собственной жертвой, рассматривая все, чтобы в конечном счете не понять ничего. Что общего у Афин с Иерусалимом, у академии с церковью, у еретиков с христианами? Наше учение происходит из притвора Соломонова, того, кто сам учил, что нужно искать Господа в простоте сердца. Что до меня, если кому угодно, он может произвести на свет стоическое, платоническое и диалектическое христианство. Нам же, после Иисуса Христа больше не нужно никакого исследования и изучения, с тех пор как стало проповедоваться Евангелие. Если мы веруем, мы не желаем ничего сверх веры. Ибо это является первым в нашей вере: свыше веры нет ничего большего, во что мы должны веровать» (De praescript. 7). Если гностики в своей мудрости выходят за пределы веры, то христианин должен, напротив, придерживаться простой веры, явленной в Писании и сохраненной в апостольском предании. «Adversus regulam nihil scire, omnia scire est»[13] (ibid. 14).

Поэтому отрицание философии у Тертуллиана является частью его борьбы против еретиков. «Философы — отцы еретиков» (Adv. Hermog. 8). Но оно также основано на принципиальном противопоставлении веры и разума в отношении познания. Зна-

[13] «Не знать ничего против правила веры, значит знать всё». — Прим. перев.

ние веры отличается от знания разума. О воскресении Христа Тертуллиан говорит: «certum est, quia impossibile» («De carne Christi», 5; ср. «De baptismo», 2). Именно этот «иррационализм» обычно характеризуют выражением «credo, quia absurdum», которое не встречается в трудах Тертуллиана, но хорошо передает его идеи в этом отношении.

Приведенные положения представляют, однако, лишь одну сторону отношения Тертуллиана к вере и разуму. В других фрагментах он высказывает более положительное мнение о человеческом разуме. Он сам также не уклоняется от помощи философии в своей аргументации. В таких случаях он не предъявляет к богословским построениям столь же высоких требований, как Ириней.

Некоторые желали видеть рационалистические черты в так называемой «естественной теологии» Тертуллиана. Иногда он говорит о том, что даже не христиане имеют естественное знание о едином Боге; душа человека «naturaliter christiana».[14] Тертуллиан также излагает космологическое доказательство бытия Божия: красота и упорядоченность творения доказывают присутствие Творца. Однако эти и подобные мысли имеют целью лишь доказать вселенский характер христианства и поддержать христианскую веру в сотворение. Поэтому говорить о каком-то рационализме нет оснований.

Отрицательные суждения о философии вовсе не противоречат тому, что сам Тертуллиан часто прибегает к философским идеям и формулировкам. В противовес характерному для гностиков спиритуализму, он выдвигает некоторые стоические рассуждения, приспособленные к «реалистической» теории. В определенной степени, этот реализм отличает западное мышление от греческого. Но у Тертуллиана он доведен до крайности: теология должна быть во всех пунктах связана с осязаемой реальностью. Телесное является моделью для всей действительности. «Все существующее есть своего рода тело, нет ничего бестелесного, кроме того, что не существует» («De carne Christi», 11). Вследствие этого положения, Тертуллиан даже Богу приписывает телесность и считает, что душа имеет тело, хотя и невидимое. С этим связана его теория о происхождении души: душа передается через естественное рождение от одного поколения другому. Такое мнение называется традуцианизмом (propagatio animae ab anima). Вторая точка зрения на происхождение души — креацианизм: душа каждого человека есть новое творение Божие (ср. Karpp, «Probleme altchristlicher Anthropologie», 1950).

[14] «По природе христианка». — Прим. перев.

Важное место в богословии Тертуллиана занимает учение о Троице. Здесь он устанавливает связь с идеями апологетов о Логосе и развивает их дальше. Своими формулировками он заложил основание для более позднего учения о Троице и христологии.

Тертуллиан использует понятие Логоса так же, как это делали апологеты. Христос есть божественное Слово, которое при сотворении мира исходит из разума Божия. Когда Бог сказал: «Да будет свет», родилось Слово. Христос един с Богом, но все же отличается от Отца. Он произошел из сущности Бога так же, как солнечные лучи из солнца, растение из корня, река из источника. Поэтому Сын подчинен Отцу. Именно Он являет Бога, в то время как Сам Бог невидим. Тертуллиан, подобно апологетам, использует выражения, указывающие на субординацию. Он усиленно подчеркивает, что Сын и Дух едины с Отцом, но в то же время они есть нечто иное, нежели Отец. «Отец другой, нежели Сын: Он больше Сына; ибо тот, кто рождает, есть другой, чем тот, кто рожден, тот кто посылает есть другой, нежели тот, кто послан» (Adv. Praxean, 9,2). Для того чтобы описать отношения между Отцом, Сыном и Духом, Тертуллиан создает понятие «persona», которое позднее стало общепринятым термином в этом контексте. Сын как самостоятельная личность произошел от Отца. Логос имеет самостоятельное бытие. Однако три личности остаются едины, так же как солнечные лучи едины с солнцем. Для выражения этого единства Тертуллиан использует понятие «substantia», которое соответствует греческому «ουσια», «сущность» или «субстанция». Эти понятия позже также стали общепринятыми терминами в учении о Троице.

Три личности имеют предсуществование в Боге. Но когда они произошли из сущности Бога во времени, это случилось в соответствии с планом спасения («οικονομια», «dispensatio»). Сын произошел от Отца для того, чтобы объяснить план спасения. Три личности обозначают различные стадии в откровении Бога, но тем не менее они едины. Так же, как корень производит растение, а растение — плод, вместе они составляют одно и то же растение. Эта точка зрения на Троицу обычно называется «икономическим» учением о Троице. Различие между Личностями описывается через указание на их роль в плане спасения.

Христология Тертуллиана сформировалась в противостоянии с модализмом (который будет подробнее описан в дальнейшем). Тертуллиан проводит строгое различие между божественными и человеческими свойствами во Христе. Они связаны с двумя различными субстанциями, которые соединены в одной личности, во Христе, но не смешиваются между собой. Когда Христос про-

износит слова: «Боже Мой! Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?» — возопил не Бог Отец — «Ибо к какому же Богу Он тогда воззвал?» — но человек, Сын воззвал к Отцу. Христос пострадал лишь как Сын, утверждает Тертуллиан, выступая тем самым против патрипассианства (Праксей). Патрипассиане настолько смешивали Бога и Христа, что считали возможным сказать, что пострадал Отец. Однако в то же время следует подчеркнуть, что Тертуллиан сам использует такие выражения, как «Deus mortuus», «Deus crucifixus», что не обязательно свидетельствует о противоречиях. В то время учение о соотношении Божественных и человеческих свойств во Христе не было терминологически оформлено. Логос пришел во плоти, облекся в плотский образ, но не превратился в плоть. Тертуллиан закладывает основание более позднего учения о двух природах Христа. В виде схемы его христологию можно представить следующим образом:

Una *substantia* (= ουσια) — tres *personae* (= υποστασεις):
Pater, Filius, Spiritus sanctus.
Persona Christi — divina et humana *natura*
(*substantia* creatoris et *substantia* humana).

Ириней представляет Христа как освободителя от господства смерти, как того, кто через Своего Духа исцеляет человека от греховной испорченности, так что человек восстанавливается в своей изначальной чистоте. Таким образом, спасение описывается как выздоровление. У Тертуллиана на первый план выходит иная точка зрения: Христос — это учитель, проповедующий новый закон («nova lex») и тем самым укрепляющий свободную волю человека, чтобы тот мог поступать согласно заповедям Божиим. Жизнь по закону Божию есть цель спасения. Оно состоит в воспитании через закон. Основой этого учения является идея «заслуги». Бог вознаграждает или наказывает по заслугам. Отношения между Богом и человеком рассматриваются в категориях судебной системы. Если бы Бог не вознаграждал и не наказывал, никому не нужно было бы бояться Его и никто бы не делал добра. Спасение даруется как награда за заслуги («merita») человека. Хороший поступок, так же как и плохой, должен получить воздаяние от Бога. Эта проповедь Тертуллиана выступает как явная антитеза учения Маркиона о Боге любви, в котором нет никакого отмщения и никакого гнева.

Учение Тертуллиана о благодати соответствует этой схеме. Именно благодать спасает, то есть снимает испорченность, которая через грех прилепилась к человеческой природе. Мысль о том, что

эта испорченность есть в самой природе и передается через рождение, встречается уже у Тертуллиана. Здесь истоки более позднего учения о первородном грехе. Через благодать человек обретает силу для ведения новой жизни. Благодать рассматривается как сила, дарованная человеку и дающая возможность совершать дела, достойные награды. Через это учение о грехе — благодати — заслугах, которое Тертуллиан формулирует в борьбе с учением Маркиона о любви Божией, закладываются основы учения о спасении, которое стало господствующим в западной средневековой теологии, а затем в католической церкви.

Как сказано выше, Тертуллиан присоединился к монтанистам, побуждаемый к этому, среди прочего, поверхностным отношением церкви к практике покаяния. Монтанизм был сектой, возникшей в Малой Азии в середине II века (Монтан) и затем распространившейся до Рима и Северной Африки. Ее отличительными чертами были повышенное внимание к пророчеству, свободным духовным дарам, ожидание скорого Второго Пришествия, а также строгий аскетизм и куризм в вопросах о покаянии.

Из-за присоединения к монтанистам Тертуллиан в некоторой степени выступает как раскольник, но одновременно он является одним из основных защитников от ереси и одним из главных основоположников ортодоксального богословия на Западе.

Ипполит

Ипполит — епископ Римский и противник папы Каллиста, отношение которого к практике покаяния он резко осуждал, был сослан на остров Сардиния во время гонений и умер в изгнании (около 235 года). Он написал на греческом языке ряд произведений, из которых лишь часть сохранились до нашего времени, продолжал защиту учения церкви от греческой философии и внутрицерковных ересей. Его самое известное произведение — «Философумены» (или «Обличение всех ересей»), почти энциклопедический обзор направлений философской мысли, начиная с греческих натурфилософов, различных магических и религиозных представлений того времени, а также внутрицерковных ересей, которые, по мнению Ипполита, связаны с греческой философией. Данное произведение свидетельствует об обширных познаниях автора и дает ценные сведения об описанных им учениях. Однако полемика, направленная в первую очередь против гностиков и модалистов, не имеет того своеобразия и убедительности, как у Иринея и Тертуллиана.

5. Александрийская теология

Богословие церкви создавалось в условиях противостояния греческой философии и еретическим направлениям. Апологеты отвергли языческие возражения и представили христианство как истинную философию; отцы антигностики создали на основе Писания и предания богословие, которое должно было предоставить защиту от философских измышлений гностицизма. Александрийская теология того времени также выступала против гностиков и греческой философии. Но на их место александрийцы желали поставить систематическое мировоззрение на основании философии, в которое было бы включено христианство, представленное как высшая мудрость.

Александрийские богословы впервые осуществили подлинный синтез христианства и греческой философии. Они более не довольствовались тем, чтобы просто представить христианскую традицию как высшее соответствие философии (что делали апологеты). Они не стремились также заменить христианство синкретическим учением о спасении, отказавшись от фундаментальных элементов христианской веры, как поступали гностики.

В своем богословии представители Александрийской школы стремились верно сохранить христианское предание и основывались на Писании. В то же время, они последовательно придерживались философских взглядов, в соответствии с которыми они интерпретировали откровение для создания богословской системы, использующей философию того времени и вместе с тем утверждающей реальность веры в рамках единого и целостного мировоззрения. Целью этого, разумеется, было не смешение философии и христианства, но возможность представить христианство как высшую истину. Ориген, один из самых выдающихся библейских теологов всех времен, не хотел ничего иного, как только представить и изложить смысл Писания. Но из-за своих философских устремлений он вкладывает в слова Писания смысл философских построений, считая что именно в этом состоит суть Писания. Это происходит с помощью аллегорического метода. Поэтому система Оригена явно отмечена влиянием греческой философии, которая в его время и ранее была создана в Александрии, в городе, являвшемся центром учености античного мира, превосходившем другие города того времени. Таким образом, основные элементы этой философии стали важной предпосылкой александрийской теологии, в том виде, в котором она представлена в трудах Климента и Оригена.

Александрийский платонизм

На вопрос о том, какая философия составила основание для богословия Оригена, отвечают обычно, ссылаясь на неоплатонизм. Это не совсем верно. Подлинным основателем школы неоплатоников был Плотин, младший современник Оригена. Школа была создана в 244 году, следовательно, в тот период, когда александрийская теология уже сформировалась. Таким образом, неоплатонизм скорее представляет собой явление в области философии, параллельное александрийской богословской системе. Но учителем Плотина был Аммоний Саккас, который был также учителем Оригена. Именно через него Ориген попал под влияние развивающегося неоплатонизма. Однако исследования более позднего времени (E. de Faye; Hal Koch, «Pronoia und Paideusis») показывают, что влияние этого направления было не так велико, как считалось ранее. На самом деле Ориген является эклектиком. Но в философском отношении он наиболее близок платонической школе, основанной в Александрии в первые столетия от Р.Х., которая обычно носит название «средний платонизм» («der mittlere Platonismus»). Она является продолжением старой Академии, но пересматривает классический платонизм, превращая его в целостное мировоззрение, уделявшее больше внимания религиозным аспектам, нежели теории познания. Мир идей становится здесь не только миром понятий, но духовным миром вообще, произошедшим из Божества. Основные элементы этой системы появляются у александрийских богословов и в неоплатонизме.

«Александрийская схема мира» (ср. Nygren, «Den kristna kärlekstanken» I, 1947, 160+163; термин заимствован из Heinemann, «Plotin» 1921) строится на старом платонизме, в частности потому, что она исходит из противопоставления между идеей и материей, между миром идей и чувственным миром. Это противопоставление является основополагающим.

В рамках данной схемы Бог воспринимается как Единственный, превознесенный над всем миром. От Бога в процессе эманации исходит весь познаваемый мир. Первая стадия есть мышление, «νους», затем следует мировая душа, которая является низшей стадией духовного мира. Из-за грехопадения в духовном мире человеческая душа утрачивает единство и соединяется с материей. Цель развития событий в мире заключается в том, чтобы разумные существа, которые в большей или меньшей степени отпали от своего изначального состояния, вознеслись бы через воспитание и очищение к Божеству и освободились от материи. Таким образом,

цель состоит в воссоединении с Богом, «ομοιωσις θεω», которое носит экстатический характер и предполагает постоянное воспитание и очищение.

Эта циклическая схема, которая в измененном виде встречается уже в гностицизме, используется в александрийском платонизме, создавшем основу для богословия Климента и Оригена. В нем снова появляется та же схема с некоторыми изменениями и с частично обновленным содержанием. В ее рамках излагается христианское учение о спасении.

Климент

В Александрии, первой христианской общине, о которой мы знаем очень мало, в середине II столетия была создана катехетическая школа — первое христианское высшее учебное заведение. К концу II века эта школа переживала небывалый подъем и сделалась основанием александрийской теологии. Первым известным богословом в Александрийской катехетической школе был Пантен, но более значительную роль сыграл его ученик Климент (ок. 150–215), который, в свою очередь, был учителем Оригена. Сама богословская система в своих основных чертах представлена уже у Климента, но она приобрела большее значение прежде всего благодаря тому, что была четко сформулирована Оригеном.

Основой теологии Климента была идея Божией педагогики. Для того чтобы падший дух человека мог совершить восхождение и воссоединиться с Божеством, требуется воспитание. Оно происходит через наказание, увещевание и обучение. Такое воспитание в самом деле является целью всего материального бытия. Эта точка зрения обретает выражение в основных трудах Климента: «Λογος προτρεπτικος προς Ελληνας» — «Παιδαγωγος» — «Στροματεις»: «Протрептик» (Увещательное слово к эллинам) — «Педагог» (Воспитатель) — «Строматы» (Узорчатые ковры), изложение отдельных элементов вероучения.

Воспитание происходит через Логос, который окончательным образом являет Себя в христианстве. Но существует также подготовка к христианству. Тот же Логос, который проявился во Христе, также в прошлые времена способствовал воспитанию людей. Для иудеев Он проповедовал закон, а среди эллинов подобной подготовкой к принятию Христа была философия. Таким образом, философия у эллинов, так же как закон у иудеев, является стадией в Божией педагогике. И философия, и закон были «детоводителями ко Христу» и проистекали из одного источника,

Логоса, который еще до Христа был явлен людям. С этой точки зрения, философия, как и закон, является пройденным этапом, с тех пор, как Христос пришел со спасительным знанием, через которое люди приводятся к вере.

При таком ходе рассуждений понимание Климентом христианства и философии отчасти становится ясным. Между ними нет никакого противоречия. Философия есть выражение того же откровения, которое позже встречается в христианстве в более совершенном виде. Поэтому философия, согласно пониманию Климента, также может служить в качестве «своего рода подготовительной школы для тех, кто обретает веру через доказательства».

Но философское влияние в трудах Климента проявляется прежде всего в том, что философия оказала воздействие на его понимание «знания» как более высокой стадии, нежели вера. Таким образом, Климент проводит различие между «πιστις», простой христианской верой в авторитеты, которая придерживается внешней буквы и действует из страха наказания и надежды на вознаграждение, и «γνωσις», высшим пониманием, которое не верует на основании авторитетов, но само с внутренним убеждением понимает и принимает содержание веры. «Знание» ведет к любви и к действию, которое происходит не из страха, но из любви. Климент явно подчеркивает, что знание есть высшая стадия, в которой вера достигает совершенства. Лишь «гностик» является совершенным христианином. Однако различие между верой и гнозисом не равнозначно делению людей на гиликов и пневматиков, которое использовали гностики. Ибо Климент не делит людей на классы так, будто люди предопределены к тому или другому исходу. На более высокой стадии также не дается какое-то иное знание, кроме того, которое есть в вере. Можно сказать, что вера содержит все, но внешняя вера не осознает содержания, а принимает вероучение лишь на основании авторитета. «Гностик» же напротив осознает содержание веры и принимает его внутренне. Поэтому христианин должен стремиться идти далее, от веры к пониманию. Понимание ведет далее к видению Бога и к любви к ближнему. Климент желает заменить ложный гнозис гностицизма истинным, соответствующим Писанию христианским гнозисом. Высшее понимание, которому он учит, не противоречит вере во внешние авторитеты. Но формирование этого христианского гнозиса у Климента явно отмечено печатью платоновской философии, из которой он исходит и которую он рассматривает как подготовительную школу к христианству для тех, кто желает идти далее от «нагой веры» к совершенному пониманию веры.

Основные идеи христианского гнозиса, сформулированные Климентом, вновь встречаются в богословской системе Оригена, поэтому они не будут подробнее рассматриваться здесь.

Ориген

Обстоятельства жизни Оригена довольно хорошо известны, в особенности благодаря Евсевию (Hist. eccl., VI). Ориген родился в Александрии в 185 году в семье христиан, уже с ранних лет проявлял усердие в деле христианства и еще в молодости был близок к тому, чтобы принять мученическую смерть, как его отец. Уже в 203 году он после Климента возглавил катехетическую школу и работал в ней на протяжении многих лет. Он пользовался невероятным успехом, но из-за сопротивления александрийского епископа был вынужден перенести свою деятельность в Палестину, где он основал похожую школу в Кесарии (231). Он умер в 251 году в Кесарии или, согласно другому источнику, — в 254 году в Тире.

Работоспособность Оригена как теолога была невероятной. До нас дошли только некоторые из его произведений. Его экзегетические труды состоят из комментариев, проповедей и изданий текстов. Ориген имел доступ к некоторым рукописям, которые ныне утеряны. В своем важном труде «Гекзапла» (т. е. «шестикратный») он в шести параллельных столбцах сопоставил шесть различных версий Ветхого Завета с целью определения его подлинного текста. Из этого труда, а также из многочисленных комментариев и проповедей, сохранилась лишь малая часть. Богословские воззрения Оригена ярче всего выражены в большом полемическом произведении «Против Цельса» («Κατα Κελσου»), а также в труде, в котором он стремится представить связное изложение христианской веры, «Περι αρχων», («De principiis», «О началах»), дошедшем до нас в латинском переводе Руфина. Трудно представить себе, сколь многочисленны и разнообразны были труды Оригена. Иероним насчитывает две тысячи произведений, принадлежащих его перу.

Уже при жизни Ориген сталкивался с противодействием из-за подозрений в лжеучениях. Действительно, в его теологии существовали некоторые взгляды, отмеченные сильным влиянием греческой философии. Из-за этого его богословие стало предметом споров и было отвергнуто Пятым Вселенским Собором 553 года как еретическое. Несмотря на это, его значение было чрезвычайно велико и Оригена можно назвать подлинным основателем восточного богословия, так же как Тертуллиана можно назвать основоположником западной теологии.

Ориген — это теолог Писания, но заимствованный им из платоновской традиции аллегорический метод приводит к тому, что в своем толковании Библии он также находит место для мировоззрения, которое сформировалось в рамках александрийской философии.

Но следует отметить, что Ориген не просто использует аллегорию. Как видный экзегет, он также проявляет понимание исторического содержания, и притом основательно работает с самим текстом. Также следует отличать от аллегории типологическое толкование, которое означает изложение Ветхого Завета в контексте истории спасения: используется эсхатологическое, христологическое или сакраментальное истолкование. Сюда также относится мистическое толкование, то есть обращение к внутреннему опыту христианина. Эти способы толкования более или менее распространены во всей христианской традиции. Но для Оригена особенно характерно прямое аллегорическое толкование. Этот метод уже ранее использовался в Александрии иудейским религиозным философом Филоном, который читал Ветхий Завет в духе платоновской философии. Теоретически этот метод связан с платоновским мировоззрением: он проводит различие между буквой и духом так же, как платонизм различает материю и идею.

Аллегория у Оригена строится на вере в то, что во всем Писании скрыт духовный смысл. Так же как человек состоит из тела, души и духа в Писании есть буквальный, «соматический», «психический» или нравственный и духовный, «пневматический» смысл. Этот последний существует всегда, и там, где буквальное значение представляется нелогичным, следует придерживаться лишь духовного понимания.

Далее, аллегория состоит в том, что внешние факты Писания воспринимаются как символы всеобщих духовных реалий, например, сил души или космологических событий. Таким образом, мы полностью покидаем область истории и переносим высказывания Писания в сферу чисто духовных явлений мира идей. В этом различие аллегории и типологии. Очевидно, что этот метод был хорошо приспособлен к толкованию космологических идей, составляющих элементы богословской системы Оригена, исходя из Писания. Аллегория делает возможным синтез христианских и эллинистических идей, который и имеет место в данном случае.

По мнению Оригена, правило веры совпадает с содержанием Писания. В обобщенном виде оно выражено в начале *«De principiis»*; в этом произведении также наиболее ясно излагается его богословская система. Здесь идеи, взятые из христианской традиции, встав-

лены в рамки александрийской концепции мира. Изложение построено вокруг трех основных тем:

1. О Боге и сверхчувственном мире.
2. О грехопадении и осязаемом мире.
3. О спасении и восстановлении конечных духов.

Объединяющим мотивом для Оригена служит представление о воспитании падших разумных существ через божественное провидение. При этом среди прочих существуют следующие основные предпосылки:

а) Ход событий в мире направляется божественным провидением, имеет свое происхождение в Боге и во всем, от движения небесных тел до земных дел людей, находится под водительством божественной силы («προνοια»).

б) Цель этого провидения в ходе мировых событий, в центре которых находится человек, — восстановить заключенные в телах разумные существа такими, как они были сотворены Богом.

в) Это восстановление осуществляется через воспитание («παιδευσις»), то есть оно не является естественным по происхождению или насильственным, но происходит через влияние на свободную волю человека. То, что человек имеет свободную волю, то есть свободен в принятии решений, для Оригена является частью самого правила веры. На этом также построено его богословие, вследствие чего спасение представлено как воспитание. Таким образом, в основе лежит идея педагогики божественного провидения, так же как и у Климента.

1. Ориген представляет Бога как высшее духовное Существо, максимально удаленное от материального и телесного. Поэтому антропоморфизмы Писания подлежат истолкованию. Они не имеют буквального смысла. Телесность неприложима к понятию «Бог». Это диаметрально противоположно воззрениям Тертуллиана.

Бог по Своей благости и любви сотворил разумный мир чисто духовных существ, «λογικαι ουσιαι» или «νοες». Этот духовный мир исходит в вечности от Бога. К нему принадлежит также Логос, Христос. Ориген выступает против мысли о том, что Логос произошел из сущности Бога лишь при сотворении мира (ср. апологеты, Тертуллиан). Вместо этого он утверждает, что Логос самостоятельно предсуществовал в вечности: «ουκ εστιν οτε ουκ ην» («нет времени, когда Его не было»). Он не сотворен во времени, но рожден от Бога в вечности («αει γεννα αυτον»). Это вечное рождение Сына («aeterna ac sempiterna generatio») Ориген представляет себе как эманацию, по аналогии с происхождением духовного мира из Божества (ср. Иринея, у которого встречается та же идея, но

без философского обоснования). Здесь возникает вопрос об отношении Сына к Отцу. Ориген через свое учение о вечном рождении отчасти стремится показать, что Логос единосущен Отцу («ομοουσιος»), а отчасти, что Сын отличается от Отца и подчинен Ему. Он есть «ο δευτερος θεος» («второй Бог»). Один Отец есть «αγενητος» («нерожденный»). Итак, Ориген подчеркивает и единство сущности и субординацию.

2. Среди духовных сущностей произошло грехопадение, при этом некоторые духи удалились от своего источника больше, а другие меньше. Они «охладились» («ψυχος», холод) и стали разумными существами, «ψυχαι», (множ. от «ψυχη», душа). Таким образом появились ангелы, люди и демоны. Видимый мир был сотворен вследствие падения, для наказания и очищения человека. Он создает место и условия, в которых должно происходить божественное воспитание. Таким образом, Ориген не рассматривает творение как нечто злое, как делали гностики. Он утверждает, что Бог сотворил видимый мир лишь для того, чтобы он был средством воспитания человека. Сотворение не имеет самостоятельного значения. Отчасти существование в материи является наказанием для разумного духа, отчасти люди через рассмотрение творения должны возвыситься к небесному, символом которого является земное. Таким образом, материя и осязаемый мир — это звено в воспитании человеческого духа провидением.

3. Спасение состоит в том, что человек, который является одним из падших духов разумного мира, помещается в оживляемое душой тело, от своего падения он вновь восходит в духовный мир и соединяется с Богом. Спасение принесено через Христа, вочеловечившегося Логоса. Его душа не утратила своей чистоты. И когда она входит в тело Иисуса, божественная и человеческая природы соединяются. Но по мнению Оригена, телесность постепенно поглощается Божеством («homo esse cessavit»; ср. Игнатий: Христос во плоти даже после воскресения). У Оригена есть действительное учение о примирении, но поскольку примирение (искупление), по его мнению, имеет значение в основном для тех, кто остается на низшей ступени веры, особо подчеркивается деяние Христа в обучении тайнам веры. Спасение завершается лишь после смерти. Там продолжается процесс очищения, из которого сначала праведные, а в конечном счете и нечестивые, поднимутся к совершенству и вернутся к Богу. Все должно восстановиться к своему исходному положению («αποκαταστασις παντων»). Здесь не идет речь ни о каком воскресении тела. Материи больше не будет, не будет и людей, но все

возвратится к чистой духовности («Вы есть Боги и все Сыны Всевышнего»). Можно предположить новое падение с новыми мировыми периодами. Здесь проявляется греческое понимание истории как круговорота.

В этой системе типично платоновские идеи тесно соединились с христианской традицией. Некоторые мысли Оригена типично эллинистические, они выходят за рамки библейской проповеди, как, например, учение об эманации разумного мира из Божества, о восстановлении всего, о прекращении существования материи и телесности. В других случаях библейская традиция верно сохраняется. Но часто происходит непосредственное соединение обоих способов мышления, причем нельзя отделить христианские элементы от эллинистических. Создается единое, систематическое мировоззрение, соединяющее как эллинизм, так и христианство. Так, например, идея педагогики — это греческая идея, но в то же время она выражает христианские взгляды Оригена. В своей системе он хотел представить единое изложение содержания правила веры и в то же время дать ответ на основные философские вопросы своего времени.

6. Монархианство. Проблема Троицы

Во второй половине II века появляются два особых направления, которые обычно называют общим термином «монархианство». Они вызвали ожесточенные споры в церкви и в итоге были отвергнуты как еретические. Эти споры, проходившие на протяжении большей части третьего века, являются важным звеном в историческом развитии догмы. Они создают основу для формулирования учения церкви о Троице. Отвергнутые взгляды монархианства стали прототипом для многих сходных направлений и ересей на протяжении веков. В этом контексте сформировалось так называемое унитарное учение, которое затем снова и снова появлялось в истории теологии как рационалистическое истолкование христианства.

Понятие «monarchia», давшее название обоим вышеупомянутым направлениям, встречается, например, у Тертуллиана и в этом контексте означает единство Божие. Таким образом, монархиане отрицают идею Троицы, которая, по их мнению, противоречит вере в единого Бога. Отвергается представление об «икономии», «οικονομια», согласно которому Бог, который, конечно, является единственным, являет Себя таким образом, что выступает как Сын и Святой Дух.

Когда монархианство отрицает мысль о трех Лицах, за этим стоит влияние греческого понятия о Боге, согласно которому Бог возвышен над материей и тем самым также над изменением и множественностью. Поэтому мысль об истории, в которой действует и выступает Бог, для греческих мыслителей невозможна. Выступление против Божией «икономии», то есть против обусловленных порядком спасения различий между Лицами Божества, предполагает деистское понятие о Боге, в котором абстрактная идея божества заменяет библейское учение о Боге.

Таким образом, монархианство имеет общую основную идею и общую предпосылку: трудность соединить веру в *одного* Бога с христианской верой в Отца, Сына и Духа. Монархиан также не удовлетворяет решение, представленное в учении о Логосе, учение о трех Личностях (Ипостасях) или идея икономии, но они стремятся найти другие выходы для решения этой проблемы, при этом одновременно искореняя существенные черты христианской веры и впадая в рационалистические или докетические представления.

Название «монархианство» является своего рода искусственным обозначением. Оно также не подразумевает единого направления, но обозначает лишь общие черты двух течений, появившихся приблизительно одновременно. В остальном они диаметрально противоположны.

Одна форма монархианства называется динамизм или, используя другой термин, адопцианство, а другая носит название «модализм».

Динамизм

Первым представителем динамизма был кожевник Феодот, пришедший из Византии в Рим в 190 году из-за гонений. Он был противником христологии Логоса и вообще отрицал божественность Христа. Вместо этого он подхватывает идею эбионитов: Христос есть просто человек, «ψιλος ανθροπος». Он родился от Девы, но как обычный человек без каких-либо преимуществ, кроме праведности, перед другими людьми (Тертуллиан, Adv. omn. haeres. 8). Феодот скорее представляет отношение между человеком Иисусом и Христом следующим образом: Иисус жил так же, как другие люди, но при крещении Христос, как сила, сошел на Него и после этого действовал в Нем. Идея о божественном во Христе, как о силе, дарованной при крещении, дала динамизму его название. Иисуса представляли как пророка, который на время был

облечен божественной силой, но при этом не стал Богом. Только при воскресении Он соединился с Богом. Римский епископ Виктор отлучил Феодота от церкви.

Эта форма монархианства встречается прежде всего у Павла Самосатского, епископа Антиохии около 260 года. Он продолжает линию эбионитов и Феодота и рассматривает Христа лишь как человека, облеченного божественной силой. Он не отрицает идею Логоса, но Логос для него лишь равнозначен разуму или мудрости в том смысле, как эти качества могут быть приписаны человеку. По его мнению, Логос не является самостоятельной ипостасью. Мудрость Божия обитала в человеке Иисусе лишь как божественная сила, но не создавала в Нем самостоятельной личности. Личность заключена лишь в человеке Иисусе. Тем самым отвергается учение Тертуллиана о Логосе как личности и учение Оригена о Логосе как самостоятельной ипостаси.

Таким образом, Павел Самосатский, осужденный как еретик антиохийским поместным собором 268 года, выдвинул унитарную концепцию: «Сын» был только человеком, а Дух — только благодатью, данной апостолам. Это рационалистическое толкование христианской веры в Бога является первым четко сформулированным примером взгляда, который выступал в разнообразных формах, в современную эпоху он проявился в социнианстве и других унитарных направлениях, но отчасти также в неологии или в различных течениях либерального богословия.

Модализм

Второе направление монархианства сначала появилось в Малой Азии, но через Ноэта и его учеников попало в Рим. Там также жил Праксей, представитель модализма, против учения которого писал Тертуллиан. В Рим также приехал Савеллий, ведущий представитель этого направления, который учил там примерно с 215 года.

Богословие Ноэта следует рассматривать как оппозицию «икономическому» учению о Троице, а также христологии Логоса и тенденциям к субординационизму, которые были в ней заложены. Для Ноэта Отец есть единственный Бог, который удален от взглядов людей, но по Своей милости Он выступил и явил Себя. Бог превыше страдания и смерти, но по Своему благоволению Он может подчиниться страданию и смерти. Таким образом Ноэт стремится подчеркнуть единство Божие. Отец и Сын — это не просто одна сущность, но один Бог под разными именами

и в разных образах. Различие между тремя лицами Божества устраняется. По мнению Ноэта, об Отце можно так же сказать, что Он пострадал, как и о Христе. Праксей несколько смягчил это выражение, сказав, что Отец пострадал *с* Сыном, но его точка зрения также была отвергнута. Тертуллиан назвал это учение «патрипассианством».

В первую очередь модалистические идеи формулировал Савеллий. Он утверждал, что Отец, Сын и Дух есть одно, то есть являются одной сущностью и различаются лишь по именам. Для описания этого он использует некоторые образы: так же как человек состоит из тела, души и духа, в божественной сущности тоже есть три стороны; эти три стороны связаны друг с другом так же, как вид солнца, его тепло и свет. Отец есть вид солнца, Сын — его освещающие лучи, а Дух — согревающая сила, которая исходит от солнца. Сын и Дух — это всего лишь образы, которые Божество приобретает при Своем «расширении», при вступлении в мир. Савеллию приписывают слова о том, что «Бог в смысле ипостаси один, но в Писании Он изображается различным образом, в зависимости от потребности контекста» (Василий, Посл. 214). Таким образом, он полагал, что Бог выступает в различных образах на разных стадиях, сначала вообще в природе, затем как Сын, и наконец, как Дух. Эти рассуждения дали модализму его название: три Личности есть различные способы откровения («modi») единого Бога. Для Савеллия характерно утверждение о единстве не только сущности, но и личности в Божестве.

Учение Савеллия о различных формах откровения соответствует икономическому учению о Троице, но отличается от него тем, что Сын и Дух, по мнению Савеллия, выступают друг за другом в различных стадиях. Бог не является одновременно Отцом, Сыном и Духом. Далее он отказывается от различия между лицами; подлинной Троицы не существует. В представлении об икономии три формы откровения считались самостоятельными ипостасями. В противоположность динамизму, модализм решительно подчеркивает единство сущности Сына и Отца. Но при этом невозможно правильно учить о человеческой природе Христа. Как и в динамизме, здесь мы сталкиваемся с рационалистическим пониманием, в котором откровение подменяется метафизическими построениями. Модализм, или, как его также часто называют, савеллианство, был отвергнут как ересь в связи с осуждением учения Савеллия в 261 году.

Против монархианства были, в частности, направлены следующие положения вероучения церкви: учение о единстве сущности Сына и Отца (против динамизма); учение о трех Лицах Божества (против модализма); а также учение о вечном рождении Сына (против обоих течений).

Динамизм отрицает божественность Христа или истолковывает Его божественность лишь как силу, которая сообщается человеку Иисусу. В рамках александрийского богословия (но также и у Тертуллиана) божественность Христа представлена как единство Его сущности с Отцом. По мнению Климента и Оригена, Логос является эманацией из Божества и поэтому Он единосущен Отцу («ομοουσιος»). Согласно Тертуллиану, Отец, Сын и Дух имеют одну субстанцию («substantia»).

Модализм отменяет различие между Лицами и отождествляет Сына с Отцом, а Духа — с Сыном и Отцом. Тертуллиан на основании учения о Логосе выстраивает учение о трех Лицах, которые являются не просто формами проявления, но тремя самостоятельными ипостасями.

Обе формы монархианства преобразуют учение о Христе в рационалистическом направлении: в одном случае Христос есть просто человек, в другом случае — лишь форма проявления Бога. Обе эти идеи отрицают учение о предсуществовании Сына. Сын не существовал как нечто самостоятельное до появления Христа. В то время как субординационистская теология утверждает, что Логос предсуществует лишь внутри единой божественной сущности как Божий «разум», Ориген формулирует учение о вечном рождении Сына: Сын происходит в вечности от Отца, и Он существовал как Сын, как самостоятельная ипостась, прежде всякого времени.

Среди тех, кто боролся с монархианством и создавал богословие церкви в конце III века, следует отметить Новациана и Мефодия.

Новациан, римский пресвитер около 250 года, в своем богословии близок Тертуллиану. С одной стороны, он подчеркивает божественность Христа и единство Его сущности с Отцом (против динамизма), с другой стороны — Его человеческую природу и отличие Личности (против модализма).

Мефодий Олимпийский (ум. 311) продолжает богословие Оригена, но отрицает его учение о вечном творении, о предсуществовании душ и о восстановлении всего творения.

7. Арианство. Никейский собор

Проблема монархианства возвращается в еще более обостренной форме в напряженных спорах в церкви IV века, в ходе которых было побеждено арианство, а учение церкви о Троице получило подтверждение на Вселенских Соборах в Никее в 325 году и в Константинополе в 381 году.

Существует также чисто историческая связь между Арием, еретиком, с которым велись самые ожесточенные споры в IV веке, и динамическим монархианством. Арий, который был пресвитером в Александрии в IV веке, был учеником Лукиана Антиохийского, а тот, в свою очередь, — учеником Павла Самосатского.

Как и монархиане, Арий исходит из философского понятия о Боге, согласно которому невозможно вообразить, что Бог сообщает Свою сущность кому-либо, поскольку Он является единым и неделимым. Также невозможно представить себе, что Логос, Сын, произошел каким-то иным образом, кроме акта сотворения. Таким образом, Христос, по словам Ария, не может быть Богом в собственном смысле слова, но должен относиться к творению. Вследствие этого, Христос воспринимается как промежуточное существо между Богом и человеком, сотворенное во времени или до времени. Итак, Арий отрицает вечность Сына и Его предсуществование и приписывает Ему божественные свойства лишь как почетные наименования, причиной которых была Его сопричастность особой благодати и проявленная Им праведность. «Не всегда был Сын. Поелику все произошло из ничего, и все происшедшее есть тварь и произведение, то и само Божие Слово произошло из несущего; и было, когда не было Слова; Его не было, пока не произошло; и Оно имело начало создания. Один был Бог, и не было еще Слова и Премудрости. Потом, восхотев создать нас, сотворил Единого некоего и наименовал Его Словом, Премудростью и Сыном, чтобы посредством Его создать нас» (Афанасий, Orat. contra arianos, 1,5).[15]

Против Ария выступил его епископ, Александр, и за свое лжеучение Арий был отлучен от Церкви около 320 года. Но очень скоро противостояние распространилось по всему Востоку, и Арий получил поддержку Евсевия Никомидийского. Поскольку эти споры угрожали единству всей Церкви и тем самым внутренней силе Империи, император Константин решил вмешаться в конфликт,

[15] «На ариан слово первое». Цит. по: Св. Афанасий Великий, «Творения», т. 2, стр. 181, М., 1994. — Прим. перев.

чтобы погасить его. Сначала он послал своего придворного епископа, Осию, в Александрию, чтобы служить посредником, но когда это не удалось, он созвал всеобщий собор епископов всей империи в Никее в 325 году.

На этом соборе выступили три различных направления: убежденные ариане, которых было немного (Евсевий Никомидийский), промежуточное направление, представителем которого был Евсевий Кесарийский, и противники Ария, прежде всего Александр Александрийский при поддержке своего диакона Афанасия. К этому же направлению принадлежал вышеупомянутый Осия Кордовский. Объединяющая формула, которая была принята Собором, была предложена Евсевием Кесарийским, но после принятия она была изменена в арианском направлении. Тогда благодаря вмешательству Осии было вставлено выражение «ομοουσιος», «consubstantialis», для того чтобы подчеркнуть различие с арианством. Никейская формула была составлена главным образом из символа веры того времени, возможно, из крещального символа веры, используемого в Кесарии, в который были внесены новые формулировки, обусловленные ситуацией полемики. В конце была добавлена анафема арианского вероучения. Так называемый «Никейский Символ Веры» (Nicenum) не идентичен формуле Никейского Собора, но сформировался в окончательном виде в IV веке и был принят Константинопольским Собором 381 года и Халкидонским Собором 451 года. Он также построен на основании древнего крещального Символа Веры и воспринял некоторые антиарианские формулировки решения Никейского Собора.

Осуждение Ария отчасти было вызвано его учением о Боге, а отчасти связанным с ним его учением о Христе. В частности, против него было выдвинуто два обвинения: он вводит веру во многих богов и поклонение творению; он разрушает основание спасения, отрицая божественность Христа.

Арий относит Логос к творению. Поскольку он также считает, что Логосу следует поклоняться как божественному существу, Ария могли обвинить во введении идолопоклонства. Творение ставится на один уровень с Творцом и ему оказывают божественное поклонение. Если Христос есть некто другой, нежели Бог, но все же является Богом, это приводит к поклонению двум Богам. Арий даже говорит о втором божественном промежуточном существе.

Для Ария Христос становится сотворенным существом с началом во времени или до времени. Тем самым отвергается учение о божественности Христа и Его вечном рождении. Христос, которого проповедует Арий, не мог сотворить мир и также не мог быть

Господом творения. Самое важное возражение против взглядов Ария состоит в том, что его учение о Христе уничтожает спасительное деяние Христа. Христос, не имеющий сущности Самого Бога, не может также иметь или сообщить полное знание о Боге. А спасение среди прочего состоит в том, что Христос дарует истинное знание о Боге. Он не может сделать этого, если Он не есть одно с Богом.

Если Христос не является Господом творения, Он также не может осуществить спасение. Если Он не Бог, Он не может сделать человека божественным. Содержание спасения заключается в том, чтобы даровать человеку жизнь и бессмертие. Только если Сын Божий произошел из сущности Самого Бога, Он мог, вочеловечившись, победить смерть, примирить человека и восстановить его жизнь и бессмертие.

Христология, сформировавшаяся в борьбе против арианства, обобщенно выражена в формуле Никейского Собора, прежде всего в следующих положениях о Христе: «единородного, рожденного от Отца, т.е. из сущности Отца, Бога от Бога, Свет от Света, Бога истинного от Бога истинного, рожденного, не сотворенного, Отцу единосущного», а также в присоединенных анафемах: «Говорящих же, что было время, когда не было (Сына), что Он не существовал до рождения и произошел из несущего, или утверждающих, что Сын Божий имеет бытие от иного существа или сущности; или что Сын создан, или изменяем, или преложим, таковых предает анафеме кафолическая и апостольская Церковь».[16]

Впавшим в крайности защитником никейской точки зрения был Маркелл Анкирский (ум. 374). Он считал, что Логос, который по Своей сущности един с Богом, только при воплощении мог называться «Сыном». Однажды сыновство Христа прекратится и Логос вновь взойдет к Отцу. Вставленные в Символ Веры слова «царствию Его не будет конца» направлены против мнения Маркелла. Он предпочитал «икономическое» понимание Троицы с представлением о «расширении» Божества на Сына и Духа. Его противники, ариане, обвинили его в савеллианстве, но, в отличие от модалистов, он проводил решительное различие между Логосом и Тем, от Кого произошел Логос.

Ученик Маркелла, Фотин Сирмийский (ум. 376) сделал из его теологии выводы, позволяющие отнести его христологию к адопцианской (или динамической) точке зрения. Поэтому в старой

[16] Цит. по: «Деяния Вселенских Соборов», т. 1, стр. 69-70, СПб 1996. — Прим. перев.

полемической литературе часто говорили о «фотинианстве», обозначая подобное учение. Фотин считал Логос идентичным Отцу, в то время как Христа он считал лишь сыном Марии.

Во время долгих споров, последовавших за Никейским Собором 325 года, его решение сначала встретило сильное сопротивление. Первоначально чисто арианская партия, сформировавшаяся вокруг Евсевия Никомидийского, которая затем заняла промежуточную позицию, присвоила себе власть. Даже император перешел к этой точке зрения: Афанасий был изгнан с епископского престола. К середине IV века (поместный Анкирский собор 358 года) появилась новая посредническая партия, так называемые «омиусиане» («ομοιουσιος», «подобосущный»). Ряд богословов конца столетия, прежде всего так называемые три каппадокийца (о которых подробнее сказано ниже), решительно выступили в поддержку никейского понимания и развили его далее (никейская ортодоксия). Часть омиусиан перешли к этой точке зрения, так как еще раньше они были довольно близки к ней. Тем самым была подготовлена почва для ее окончательной победы на Константинопольском Соборе 381 года (втором Вселенском Соборе), на котором были вновь подтверждены решения Никейского Собора.

8. Афанасий. Формирование учения о Троице

Афанасий

Самым видным защитником исповедания Церкви от арианства и от императорской власти (на протяжении длительного периода поддерживавшей еретиков) был Афанасий, имя которого уже упоминалось в связи с Никейским Собором. После смерти Александра в 328 году он стал александрийским патриархом. Из-за своей стойкой преданности никейской вере он неоднократно подвергался гонениям. Не менее пяти раз ему приходилось оставлять престол епископа и около двадцати лет он провел в ссылке. Когда Афанасий умер в 373 году, борьба с арианами еще продолжалась, но его вклад подготовил окончательную победу никейского богословия на Константинопольском Соборе 381 года.

Среди трудов Афанасия прежде всего нужно отметить следующие: «Oratio contra gentes»[17] и «Oratio de incarnatione Verbi»,[18] написанные около 318 года, а также его самое большое произведе-

[17] «Слово на язычников». — Прим. перев.
[18] «Слово о воплощении Бога Слова». — Прим. перев.

ние, «Orationes contra arianos»,[19] написанные около 355 года, или, согласно другой теории, после 356 года. Его «Epistolae»[20] также важны как богословские документы, прежде всего Послания к Серапиону.

В отличие от более ранних александрийских теологов (Климент, Ориген) Афанасий не помещает христианскую веру в рамки замкнутой философской системы. Скорее, он отвергает помощь философии при формулировании христианского учения для того, чтобы вместо этого выдвигать аргументы только из Писания. Для него, как и для Климента, правило веры совпадает с содержанием Писания. Предание обладает авторитетом лишь в той мере, поскольку оно соответствует Писанию. Канон Нового Завета для Афанасия окончательно определен, что видно среди прочего из его пасхального послания 367 года.

Как видно из вышесказанного, Афанасий последовательно придерживается принципа Писания. В то же время он подчеркивает, что Писание не следует толковать законнически, но его нужно понимать исходя из его центра, который есть Христос и обретаемое через Него спасение. Слова Лютера «Was Christum treibt ist Gottes Wort»[21] можно было бы также отнести к пониманию Писания Афанасием.

В борьбе против арианства Афанасий разработал учение Церкви о Троице и о Логосе. Он выдвигает среди прочих следующие основные аргументы:

1) Если бы было истинно учение Ария о том, что Христос есть лишь сотворенное существо и не единосущен Отцу, спасение было бы невозможно. Ибо один Бог спасает, и Он сошел к человечеству для того, чтобы обожить человека.

2) Из учения Ария вытекает поклонение творению или вера во многих богов.

Как показывает первый аргумент, Афанасий стремится сочетать учение о Троице с тем, что он считает центром богословия, со спасением, даруемым во Христе. Тем самым он желает показать, что арианские ереси не просто затрагивают отдельные положения вероучения, но разрушают всю веру. В его рассуждениях отсутствуют атомистические или доктринальные черты, характерные для теологической полемики тех дней.

Вышесказанное не следует воспринимать (по аналогии с современным пониманием) так, будто учение о Логосе у Афанасия об-

---

[19] «Слова на ариан». — Прим. перев.

[20] «Послания». — Прим. перев.

[21] «То, что провозглашает Христа есть Слово Божие». — Прим. перев.

ретает смысл лишь через установление связи с концепцией спасения. Для него спасение, без сомнения, относится к основам веры, и поэтому само по себе относится к изначальным критериям истины, которые ведут его к защите никейского учения о Троице против арианства. На это указывает второй вышеупомянутый аргумент.

Как и у Иринея, у Афанасия есть учение о порядке спасения, в котором он описывает этот порядок от сотворения до завершения. Это также создает основание для его полемики против Ария, так же, как Ириней строил свою полемику против гностиков на подобных рассуждениях.

Для Афанасия спасение связано с сотворением. Всемогущий Творец Сам совершает спасение, которое заключается в том, что впавшее в грех творение восстанавливается до своего изначального предназначения. Это значит, что осуществляется цель Божия сотворения и появляется новое творение. В особенности это относится к человеку. Он был сотворен «по образу Божию», но через грехопадение утратил свою сопричастность Богу и стал подвержен смерти и тлению. Спасение совершается, когда Сын Божий, Логос, входит в человечество и тем самым восстанавливает в человеке богоподобие. «Не совершилось бы это, если бы не были уничтожены смерть и тление. Посему то, Слову нужно было принять на Себя смертное тело, чтобы Им, наконец, могла быть уничтожена смерть, и люди опять обновились по образу. Итак, для дела сего не довлел никто другой, кроме Отчего Образа» (Or. de incarn. 13).[22]

Содержание спасительного деяния Христа в первую очередь состоит в том, что снимается проклятие греха и смерти. Это происходит, когда Логос, Который есть единородный Сын Божий, принимает на Себя условия жизни человека, несет его грех и подчиняется смерти. Тем самым эти силы побеждены, ибо, поскольку Христос имеет сущность Бога, они не могут победить Его. Он освобождает Самого Себя и тем самым всю человеческую природу от оков греха и смерти. В этом цель вочеловечения Сына Божия. Если бы Логос не стал истинным человеком, Он бы не смог освободить человека, победить грех и смерть, господствовавшие в человеческой природе.

Во-вторых, спасение означает, что Христос обновляет человека и делает его божественным, когда Он освобождает его от господства греха и смерти. Тот же Христос, Который победил смерть, посылает Своего Духа и тем самым вновь создает человека и делает его причастником божественной жизни, которую он из-

---

[22] Цит. по: Св. Афанасий Великий, «Творения», т. 1, стр. 208, М., 1994. — Прим. перев.

начально имел, но утратил. Человек обретает бессмертие и вновь становится образом Божиим. Это обожение является целью спасения. В том, что эта сторона спасения подчеркивается сильнее, чем прощение грехов, заключается общая черта древних отцов Церкви. Скорее можно сказать, что Афанасий более других уделяет внимание также идее прощения, поскольку он говорит о грехе как о виновности и о деянии Христа как о примирении и жертве за грех. Но спасение прежде всего связано с бессмертием. Ибо грех и смерть также связаны между собой. Если бы грех не повлек за собой смерть, его можно было бы легко победить через покаяние, говорит Афанасий. Но поскольку грех приводит к состоянию смерти, спасение можно обрести лишь если смерть будет побеждена. Поэтому действие Духа состоит в том, чтобы человек после снятия греха обрел жизнь и стал подобен Богу («θεοποιησις»). Это возможно только если Христос действительно имеет сущность Божию. Поскольку Он есть Сам Бог, Он сначала обожил собственную человеческую природу и затем может обожить человека в той мере, насколько человек причастен Ему, в Своей смерти и воскресении. Поэтому учение Ария уничтожает всю весть о спасении, когда он представляет Логос как сотворенное существо, а не как Самого Бога. «Истина показывает, что Слово не из числа созданных, а паче — Само есть их Зиждитель. Для того и восприняло на Себя тело созданное и человеческое, чтобы Ему, как Зиждителю, обновив это тело, обожить в Себе и таким образом всех нас по подобию Своего тела, ввести в небесное царство. Но опять не обожился бы человек, сочетавшись с тварью, если бы Сын не был истинный Бог... И как не освободились бы мы от греха и проклятия, если бы плоть, в какую облеклось Слово, не была по естеству человеческая... Так не обожился бы человек, если бы сделавшийся плотью не был по естеству сущее от Отца, истинное и собственное Отчее Слово» (Or. contra arianos 2,70).[23]

Афанасий также подчеркивает другую сторону спасительного деяния Христа: Христос пришел для того, чтобы открыть, что Он есть Сын Божий, царствующий над всем творением, и тем самым установить истинное поклонение Богу, от которого человек уклонился по слепоте и невежеству. Афанасий так обобщает содержание деяния Христа:

«Ибо Спаситель вочеловечением явил сугубое человеколюбие и тем, что уничтожил в нас смерть и обновил нас, и тем, что

[23] Там же, т. 2, стр. 353. — Прим. перев.

будучи не познан и не видим явил Себя в делах и показал, что Он — Отчее Слово, Вождь и Царь вселенной» (Or. de incarn. 16).[24]

Деяние Христа есть проявление Его власти, доказательство того, что Он — Господь всего, тогда как идолы и бесы — ничто. Учение о том, что Христос устанавливает истинное поклонение Богу через откровение о том, что Он Сам есть истинный Бог, как уже упоминалось, также является одним из основных аргументов в борьбе против Ария. Арий вводит языческое поклонение с верой во многих богов и с поклонением твари вместо Творца, когда он отрицает божественность Христа и считает Логос сотворенным существом.

В своем учении о Троице, направленном против арианства, Афанасий явно подчеркивает единство сущности Сына с Отцом. При этом он исходит не из самого слова «homoousios» (он считает, что можно также пользоваться другими терминами, даже подозрительным в иных случаях «homoios»), но основывается на сути вопроса. Логос не относится к творению, но сопричастен тому же Божеству, что и Отец. Афанасий также преодолевает ранние субординационные идеи. Логос — не второй Бог, Он не ниже Отца, как духовное существо, произошедшее в процессе эманации. Отец и Сын составляют *одно* Божество. Отец есть тот, кто определяет Сам Себя и рождает, Сын есть тот, кто рождается. Отец есть божественная сущность в Самом Себе. Сын есть Бог во внешней деятельности, так как Он проявляет Себя в деянии Божием. «Сын есть не другой Бог. Если Сын есть иное, как рождение, то Он то же самое, как Бог. Он и отец суть едино, как сказано, по свойственности и сродственности естества, и по тождеству *единого* Божества» (Or. contra arianos 3,4).[25]

Афанасий не говорит о различии между Лицами, но иначе выражает отношение между Отцом и Сыном. Он рассматривает понятия «Отец» и «Сын» или говорит о различии, обусловленном деяниями Бога. Отец есть источник, Сын есть Бог в Его внешней деятельности. При этом Дух выполняет деяние Божие в отдельном человеке. Афанасий также учит о единстве сущности Духа. Дух относится к той же единой божественной сущности, а не является сотворенным Духом. Через духа человек обожается. Обновление не было бы подлинным спасением, если бы Дух не имел единой сущности Бога. Деяния Троицы вовне неделимы, то есть Отец, Сын и Дух действуют одновременно. Прежде всего в посланиях к Серапиону, Афанасий впервые развивает идею о единстве сущности Духа с отцом и Сыном. Здесь имеет место его важнейший и наиболее самостоятельный вклад в богословие.

---

[24] Там же, т. 1, стр. 211. — Прим. перев.
[25] Там же, т. 2, стр. 374. — Прим. перев.

Хотя поддержание Афанасием никейской ортодоксии имело основополагающее значение для последующего развития богословия, одобренное церковью учение о Троице не во всем придерживалось его формулировок. Среди прочих были приняты идеи Оригена и Тертуллиана (например, учение о трех Лицах Божества). Так называемые «три каппадокийца» развивали наследие Афанасия в этом направлении и более других способствовали формированию учения о Троице после смерти Афанасия.

Василий Великий (ум. 379; архиепископ Кесарийский) задал основное направление так называемого младоникейского богословия, которое в конечном счете одержало победу над арианством. Его младший брат, Григорий Нисский (ум. 394) развил ту же ортодоксальную точку зрения с более философской стороны, а Григорий Назианзин (ум. ок. 390) в своих «Orationes»[26] истолковал ее в риторической форме.

Прежде всего благодаря вкладу трех каппадокийцев никейская теология наконец одержала победу над ересями как истинный путь, не уклоняющийся ни к арианству, ни, с другой стороны, к модализму. В это время также было заложено основание для последующей восточной теологии. Упомянутые богословы в большей степени, нежели Афанасий, являются представителями непосредственно восточной точки зрения. Это связано с тем, что они толкуют богословские вопросы в духе Оригена и связывают никейскую ортодоксию с идеями прежней александрийской школы.

Если Афанасий усиленно подчеркивает единство сущности и исходит из него, каппадокийцы, описывая Троицу, исходят из понимания трех различных Лиц и разрабатывают терминологию для того, чтобы одновременно описать тройственность и единство. При этом они устанавливают связь с прежними идеями греческой теологии, которой свойственно различать Лица как разные стадии Божества (Ориген).

Каппадокийцы вводят точное различие между понятиями «ουσια» и «υποστασις», обозначая в первом случае единую божественную сущность. Второе понятие приравнивается к слову «προσωπον», личность. Василий приводит пример, поясняющий содержание этих понятий: понятие «человек» обозначает общее, объединяющее всех людей. Но отдельный человек, например, Павел или Иоанн, име-

[26] «Поучительные слова». — Прим. перев.

ет определенные признаки, отличающие его от других личностей. И Павел, и Иоанн имеют самостоятельное бытие, но также имеют нечто общее, а именно то, что они являются людьми, включаются в общее понятие «человек», которое обозначает их общую сущность («ουσια»), но сами по себе они являются личностями, имеющими самостоятельное существование («υποστασις»). Таким образом, ипостась — это отдельная форма существования, отдельная характеристика, в которой всеобщее обретает конкретное выражение. Это то, что существует в себе, а не в чем-либо другом.

Когда понятие «ипостась» используется в учении о Троице, оно указывает на то, что три Личности имеют свои особые качества и характеристики, которыми они отличаются друг от друга и выступают в Своих особых формах существования. В то же время Они причастны общей божественной сущности. Это понимание учения о Троице обычно обобщенно выражается в формуле «μια ουσια τρεις υποστασεις» («одна сущность, три ипостаси»).

На вопрос о том, что различает три ипостаси, каппадокийцы отвечают, указывая на отношения между Ними. Отец есть «αγεννητος» («не рожденный»), Сын рожден от Отца, Дух исходит от Отца через Сына: «Ιδιον δε πατρος μεν η αγεννησια, υιου δε η γεννησις, πνευματος δε η εκπεμψις» (Nazianz, Orat. 25, 16). То, что различает ипостаси по отношению друг ко другу, описывается также через указание на божественное действие: Отец является его принципом, Сын осуществляет его, а Дух завершает деяние («αιτιος, δημιουργος, τελειοποιος», Nazianz, Orat. 28,1).

Тот пункт, где каппадокийцы выходят за пределы учения Афанасия, — это различие между сущностью и ипостасью. Тем самым они стремятся с помощью философской терминологии описать то, что характерно для божественной природы — трех ипостасей самих в себе, вне зависимости от деятельности Троицы вовне. Таким образом можно лишь провести формальные различия, которые представляются необходимыми выводами из содержания вероучения. В то же время эти теологи хотят подчеркнуть, что здесь речь идет о том, что нельзя объяснить подробнее, ибо это выходит за пределы наших знаний («mysterium trinitatis»).

Учение Августина о Троице. Афанасьевский Символ Веры

Каппадокийцы, в определенной степени, завершили развитие восточной теологии Троичности Бога. Так же и на Западе учение о Троице испытало влияние их богословия. Но здесь образцом стали прежде всего формулировки Августина (богословие которого будет

подробно рассмотрено ниже), особенно содержащиеся в трактате «De trinitate».[27] Теология Августина лежит в основе учения о Троице, которое отражено в Афанасьевском Символе Веры, последнем из трех вселенских Символов Веры.

Три каппадокийца прежде всего уделяли внимание трем ипостасям, и трудность для них заключалась в том, чтобы одновременно говорить о единстве божественной сущности. Это характерно для восточного мышления с его более статичным, абстрактным понятием Бога. Проблема здесь состоит в том, каким образом вся божественная сущность может находиться в трех различных формах существования. Это давало повод для прежней теологии субординации и вклад каппадокийцев заключается в том, что они пришли к учению о единстве сущности (так же, как Афанасий и Никейский Символ Веры), в то же время настаивая на различии ипостасей.

Августин, который является представителем западного мышления, исходит из единства божественной сущности, и в своем учении о Троице стремится показать, каким образом это единство заключено в трех Личностях и что троичность заключена в единстве. Он описывает Троицу как взаимно необходимое отношение между тремя сторонами единой божественной сущности. Для Августина в этом есть нечто неисследимое, что мы никогда не сможем полностью постичь в этом существовании, и еще в меньшей степени сможем понять или вразумительно объяснить. Его метод состоит в том, чтобы перейти к аналогиям в человеческих отношениях и на их примере показать соответствующие отношения Трех в едином величии. Некоторые человеческие явления, особенно структура души человека, могут служить примерами (хотя и несовершенными) отношений внутри Троицы. Так, например, Августин утверждает, что в любви заложено отношение между тем, кто любит, и предметом любви. Тем самым отношение между тремя величинами таково: тот, кто любит («amans»), то, что любят («quod amatur») и любовь («amor»). Соответствующее отношение существует в Божестве между Отцом, Сыном и Духом. Для отношений внутри Троицы характерно, что субъект и объект находятся в одной и той же единой сущности. Отец рождает Сына, отец любит Сына и т.д. Августин хочет найти соответствие этому в духовной жизни человека. Уже в наблюдении есть три элемента, находящиеся в необходимой связи друг с другом: предмет, за которым наблюдают («res»), само зрение («visio») и волевое внимание («intentio voluntatis»). То же самое отношение присутствует в акте познания между мыслью, интеллек-

[27] «О Троице». — Прим. перев.

том и волей. Содержание представления каким-то образом находится в душе, оно рассматривается, формируется интеллектуальными способностями, которые силой воли направлены на предмет («memoria» — «interna visio» — «voluntas»). Жизнь души в своей полноте содержит соответствующую триаду: «memoria», «intelligentia» и «voluntas». Здесь существует то же единство между субъектом и объектом, которое Августин находит в отношениях внутри Троицы. Душа ощущает саму себя, имеет знание о самой себе и любит сама себя; иными словами она отчасти имеет объект для своей деятельности в самой себе; она одновременно является субъектом и объектом в актах самосознания и любви к самой себе.

Для Августина эти аналогии — это всего лишь несовершенные образы, и они ни в коей мере не могут исчерпать тайны Троицы. Его представления формируются большей частью как размышления об отношениях внутри Троицы. Это является намного более поздней стадией развития, нежели идеи об «икономической» Троице, которые были первым выражением учения о Троице. Августин явно подчеркивает единство и желает показать, что тройственность состоит в единстве и наоборот. Эти основные черты присутствуют также в Афанасьевском Символе Веры, который в действительности является выражением августинианской теологии, хотя впоследствии он был облечен авторитетом Афанасия. Это исповедание веры, напоминающее по форме гимн, было написано в V-VI вв., вероятно, кем-то из учеников Августина. Можно сказать, что оно выражает древнецерковное учение о Троице. Вышеописанное развитие догмы составляет основу для этого символа, который в кратких и сжатых положениях описывает позицию, принятую в результате тринитарных и христологических споров.

Символ Quicunque (называемый так по своему первому слову) в первой части излагает учение о Троице: «Вселенская же вера эта состоит в том, чтобы нам чествовать единого Бога в Троице и Троицу в единице, не сливая ипостасей (лиц) и не разделяя сущности».[28] Отчасти подчеркивается различие лиц: «Иная ипостась Отца, иная ипостась Сына, и иная — Духа Святого», и отчасти — единство божественной сущности: «Но и Отца и Сына и Святого Духа Божество едино, слава равна и величие совечно». Все три лица сопричастны Божеству и Его свойствам: «несоздан» — «неизмерим» — «вечен». Впрочем, не три несозданных, неизмеримых, вечных сущности, не три Бога, но один Бог. Каждую

[28] Афанасьевский Символ веры здесь и далее цит. по: Св. Афанасий Великий, «Творения», т. 4, стр. 477-478. — Прим. перев.

ипостась следует исповедовать как Бога и Господа, впрочем это не три Бога и не три Господа.

В последующих формулировках описываются отношения между лицами: Отец ни от кого не сотворен, не создан, не рожден; Сын рожден от одного Отца; Дух исходит от Отца и Сына («procedens»).

Во второй части Афанасьевского Символа веры рассматривается христология.

9. Христологическая проблема

Собственно христологическая проблема — это вопрос о том, каким образом божественность Христа соотносится с человеческой природой Христа. Как может тот, кто является истинным Богом, одновременно быть человеком, подчиниться условиям человеческой жизни и выступать в облике человека?

Этот вопрос возникает уже в борьбе с докетизмом и в отрицании эбионитства во времена первой церкви. Ереси, которые в своем изначальном виде были представлены этими направлениями, появляются в новых формах во время так называемых христологических споров, вышедших на передний план в истории догматического развития с середины IV века.

Аполлинарий

Основанием для нового обращения к вопросу христологии в это время явилось отрицание арианства и утверждение учения о единстве сущности. Каким образом единство сущности Логоса с Отцом можно соединить с тем, что Он выступал в облике человека? — таким был основной вопрос в дискуссии между различными богословскими направлениями.

Первым, кто выразил эту проблему в такой форме и дал импульс для ее дальнейшей теологической разработки, был Аполлинарий Лаодикийский. Он выступил во второй половине IV века как сторонник никейской теологии, но в вопросе христологии придерживался собственного мнения, отвергнутого церковью.

Аполлинарий не довольствовался мыслью о том, что Логос, то есть Христос, по Своей божественной природе был единосущен Отцу. Для него проблема заключается в том, как следует представлять себе человеческое существование Христа. По мнению Аполлинария, оно также должно было стать божественным. Человеческая природа Христа должна была иметь божественные свой-

ства. В противном случае, Его жизнь и смерть не могли бы принести нам спасения. Итак Аполлинарий учил, что Бог во Христе превратился в плоть («θεος σαρκωθεις») и что плоть превратилась в божественную природу. Согласно этому представлению, Христос не принял Свою плоть как человеческую природу, от Девы Марии, но принес небесную плоть с небес. Он прошел через чрево Девы лишь как через связующее звено (Schoeps, «Vom himmlischen Fleisch Christi», 1951, 9 ff. — ср. Kelly, «Early Christian Doctrines», 294).

Таким образом, Аполлинарий находит во Христе лишь *одну* природу и *одну* ипостась. Эта природа есть природа Логоса, которая во Христе превратилась в плоть, при этом Его плоть в то же время стала божественной. Аполлинарий выступает против представления о том, что божественное и человеческое во Христе соединились («συναφεια»), что Логос облекся в человеческую природу и был соединен с ней духовным образом.

Аполлинарий оригинальным образом формулирует идею о вочеловечении Логоса. При этом он исходит из различия между духом и плотью или между телом, душой и духом. Человек состоит из этих составных частей, причем дух или разумная душа формирует его, делает его тем, что он есть, то есть является его подлинной сущностью. У Христа разум или дух состоит не из человеческого разума, но из Божия Логоса. Таким образом, Бог и человек во Христе соединены как душа и тело в человеке, при этом человеческая душа заменена Божиим Логосом.

Из этого единства Логоса и плоти следует, что плоть представляется как небесная или божественная. Именно дух или разум формирует телесное, так что вместе они составляют *одну* природу. Таким образом, по мнению Аполлинария, во Христе есть одна божественная природа.

Ясно, что Аполлинарий таким образом подчеркивает божественность Христа, что исчезает Его человеческая природа. Христос не имеет человеческой души. Он имеет лишь *одну* природу, божественную природу Логоса, ставшую плотью. С такими взглядами Аполлинарий близко подходит к прежнему модализму, и в его богословии есть черты докетизма.

Против Аполлинария выступили прежде всего каппадокийцы, а также антиохийская школа. В противовес ему они подчеркивали, что истинная человеческая природа Христа означает, что Он имел не только человеческое тело, но и человеческую душу, ибо душа и тело вместе составляют сущность человека. Без человеческого разума человек больше не является человеком. Мнение Апол-

линария о том, что Сам Бог был плотским или подверженным страданию, также было сочтено богохульным.

Антиохия и Александрия

Так называемая антиохийская школа придерживалась взглядов, противоположных воззрениям Аполлинария. Ее важнейшими представителями были Диодор Тарсийский (ум. 394), Феодор Мопсуестский (ум. 428), а также Феодорит. Сюда же можно также отнести замечательного проповедника Иоанна Златоуста (ум. 407), и Нестория, взгляды которого были впоследствии отвергнуты как еретические. Когда богословие Нестория было осуждено, уменьшилось влияние этой школы вообще. Однако с теологической точки зрения, она имела большое значение и отличалась строгой научной направленностью.

Антиохийская экзегетика отказалась от аллегорического метода и вместо него разработала историко-грамматический, согласно которому, Писание следует толковать буквально, в соответствии с его изначальным смыслом.

С этим общим вниманием к истории связано также формирование христологии антиохийцев. Прежде всего они уделяют внимание человеческой природе Христа. Христос имел человеческую душу и тело, и Он мог развиваться. Считалось, что Он становится все более и более единым с Богом и что этот союз достигает совершенства лишь в воскресении.

В то же время они решительно придерживались единосущности. Христос по Своей божественной природе действительно был единосущен Отцу. Но Логос не превратился в человека, но сохранив Свою божественную природу, облекся в образ человека и соединился с человеческой природой. Этот союз («συναφεια») представляли себе так, что Логос пользовался человеческой природой как органом, действовал через нее. Но при этом оставались две природы, две самостоятельные сущности, соединенные лишь через свою деятельность и через единство воли. Здесь речь идет о духовном, нравственном единстве, а не о физическом, как в учении Аполлинария.

Вышеописанные взгляды вступают в противоречие с христологическими идеями, разработанными Аполлинарием. Обе природы должны оставаться без изменений. Божественное и человеческое не преобразилось, как если бы одно вошло в другое. Христос имел истинную божественную природу, но Он был также истинным человеком с человеческим телом и душой. Аполлинарий же признавал во Христе единственную божественную природу.

Антиохийцы утверждают, что следует проводить различие между Логосом и человеческой природой, которую Он воспринял. Логос связал Себя с человеком и обитает в нем, как в храме. Однако одна природа не вошла во вторую. Они не преобразились в нечто одно. Когда в Ин. 1:14 сказано, что Слово *стало* плотью, по мнению Феодора, слово «εγενετο» следует понимать здесь образно («κατα το δοκειν»). Логос воспринял плоть, но не *стал* ей. «Ибо когда говорится: Он принял (Фил. 2:7), это следует понимать не как образное, но как действительное, но когда сказано: Он стал, это сказано образно, ибо Он не превратился в плоть» (De incarn., 9).

Итак, антиохийцы подчеркивают различие между двумя природами и утверждают, что обе природы сохраняют свое своеобразие, совершенная природа Божия Логоса и также совершенная человеческая природа. Однако в то же время ранние антиохийцы подчеркивают единство личности. Но именно эта сторона христологии создает основную проблему для этой школы, и именно по этому пункту Нестория обвинят в ереси. Тем не менее, его предшественники подчеркивают, что во Христе есть *одна* Личность с *одной* волей и единственным самостоятельным существованием. «Мы не говорим, что есть два Сына; истинно исповедуем одного Сына; ибо различие двух природ должно безусловно устоять и единство личности неизменно сохраняться» (Феодор, De incarn. 12).

В борьбе между Аполлинарием и антиохийцами постоянно проявляется противоречие, которое обычно связывают с двумя ведущими богословскими школами того времени, противоречие между так называемой антиохийской и александрийской теологией. Это противостояние Антиохии и Александрии связано с общим характером богословия различных направлений: в первом случае имеет место направленность на историю, отрицание аллегории и повышенное внимание к земному, человеческому существованию Иисуса Христа, к Его развитию и историчности. Во втором случае проявляется сильное влияние греческого философского мышления, с его вниманием к сверхъестественному, к духовной божественной действительности и с принципиальным противопоставлением между божественным и человеческим; божественное во Христе подчеркивается таким образом, что человеческому не всегда воздается должное.

Оба эти направления мысли связаны с двумя различными тенденциями, которые встречаются уже в Новом Завете. Воплощение можно отчасти описать как вочеловечение (Слово стало плотью), отчасти как принятие человеческого образа (Он принял образ раба, когда пришел в облике человека, Фил. 2:7).

Представители антиохийского направления желают отдать должное как божественному, так и человеческому во Христе. Единство между ними описывается как нравственный союз, единство в воле. В то же время оно является субъективным единством для верующих, поскольку они поклоняются *одному* Христу. Однако субстанционально существует две сущности или природы.

Александрийское направление исходит из принципиальной несоединимости божественного и человеческого. Воплощение представляется как превращение Божества в человеческую природу. Но поскольку Бог по Своей сущности неизменен, это не может произойти иначе, чем если человеческая природа возвысится до божественности, превратится в божественную природу. Итак, здесь имеет место единство не только в деятельности и в воле, но и в самой субстанции. Это физическое, субстанциональное единство, при котором утрачивается своеобразие человеческой природы.

Несторий и Кирилл

Противостояние между антиохийским и александрийским пониманием стало основанием для ожесточенных споров начала V века между Несторием и Кириллом. Но следует принять во внимание также церковно-политические и личные мотивы. Александрия соревновалась с Антиохией, и в особенности с Константинополем за господствующее положение в церкви на Востоке, и в этой борьбе за власть также использовались богословские вопросы. На Эфесском Соборе 431 года спор разрешился победой александрийской теологии, и Несторий, который представлял противоположное направление, был объявлен еретиком и затем отправлен в ссылку. Вместе с ним от основной части христианского мира откололась вся несторианская партия, которая затем основала свою церковь в Персии и распространилась в Азии, но была обречена на изолированное существование. Остатки несторианских общин сохранились вплоть до нашего времени (например, христиане Св. Фомы в Индии).

Несторий, Константинопольский патриарх (с 428 г.), в основном представлял антиохийское направление богословия. Оценка этого богослова сильно изменилась. Из-за анафемы, наложенной на него современниками, обычно считалось, что он излишне заострил и преувеличил антиохийскую точку зрения и тем самым впал в заблуждение в христологии. Он якобы учил о «двух Христах», божественном и человеческом, и тем самым разрушал веру. Таким образом, Несторий был заклеймен как еретик и стал про-

тотипом того, кто вносит ложное разделение божественной и человеческой природ Христа. Например, в эпоху Реформации Римскую Церковь обвиняли в несторианстве за ее христологию. В наши дни подобное разделение часто лежит в основе научной теологии. Имееется двойное понимание теологии в соответствии с исторической и с религиозной исходной точкой. Таким образом, делают различие между историческим Иисусом и Христом как Сыном Божиим. Такие рассуждения, означающие попытку разрешить вопрос о соотношении между теологией и наукой, в некотором смысле напоминают основные христологические взгляды Нестория.

Современные исследования отражают совершенно иное восприятие Нестория, нежели то, которое проявилось в древней традиции. Ставшие доступными литературные первоисточники дали возможность произвести некоторую переоценку. Высказывается мнение, что Нестория неправильно понял и ложно истолковал его противник Кирилл и что последний спровоцировал этот спор отчасти по церковно-политическим причинам. В действительности теология Нестория была подобна древней антиохийской без каких-либо преувеличений в направлении ереси. «Keiner unter den grossen "Ketzern" der Dogmengeschichte tragt diesen Namen so zu unrecht wie Nestorius», говорит Зееберг (Seeberg; Lehrbuch der Dogmengeschichte II. 2 uppl., 204), который наряду с Лоофсом (Loofs) прежде всего выступил за эту реабилитацию Нестория. При этом следует, однако, учесть, что общее направление богословских взглядов, которых придерживаются эти историки догмы, намного ближе к Несторию и антиохийской школе, нежели к александрийской. Антиохийская христология с ее подчеркиванием исторического Христа и нравственного союза между божественным и человеческим представляется в научном плане более состоятельной, нежели александрийские идеи о физическом единстве между двумя природами Христа или об обожении плоти. Антиохийская христология более соответствует современному научному взгляду, и этим отчасти объясняется изменение оценки Нестория. Однако должно быть очевидно, что в ходе споров его взгляды превратно истолковывались его противником и что борьба с ним имела не только ярко выраженные богословские мотивы. Различие между теологией Нестория и учением древних антиохийских богословов было не настолько велико, как пытались представить его противники.

Несторий в своем богословии исходит из той же отправной точки, что и прежняя антиохийская теология: божественная и чело-

веческая природа во Христе не смешались, но должны быть строго разделены. Основной вопрос спора является следствием этого взгляда и касается одной на первый взгляд малозначительной детали. В александрийском богословии, говоря о Марии, стали употреблять термин «θεοτοκος» (Богородица). Если во Христе имело место физическое соединение Бога и человека, тогда человек Христос, рожденный от Марии, должен называться Богом, а Мария — Богородицей. Этот взгляд вполне соответствовал начавшемуся в то время культу Марии. В связи с этим Марии приписывали некоторые качества: Она сама не была запятнана первородным грехом, Она навсегда осталась девой («αειπαρθενος»).

Но Несторий выступил против выражения «θεοτοκος». Мария родила сына Давидова, в котором обитал Логос. Божественное заключалось не в человеческой природе Христа, но только в том, что Логос соединился с этим человеком. Конечно же, Несторий считал, что это соединение произошло уже при рождении, а не только при крещении, как учили динамисты. Но все же с этой точки зрения было невозможно отнести к Марии понятие «θεοτοκος». В лучшем случае о ней можно говорить как о «χριστοτοκος» («христородица»).

На основании этих рассуждений Нестория обвинили в отрицании божественности Христа. Если Христос в Своем земном существовании, в Своих человеческих условиях, в страдании и смерти был лишь человеком, спасение невозможно. В древнем антиохийском богословии присутствовала идея, согласно которой человеческое было духовным, нравственным образом соединено с Божеством, так что Христос составлял единую личность. Вопрос состоит в том, каково было мнение Нестория в этом отношении. На самом деле он также говорит о Христе как об *одной* личности, но у него была тенденция разделять природы, таким образом истинного единства личности не существовало. Когда он пишет: «χωριξω τας φυσεις, αλλ ενω την προσκυνησιν» («Я различаю природы, но поклоняюсь только одной»), это не означает какого-то подлинного единства в Самом Христе. Единство в поклонении — это единство, которое скорее происходит со стороны субъекта, верующего человека.

Независимо от того, была ли полностью справедлива оценка Нестория как еретика, в любом случае он представил учение, в котором единство отражено не вполне ясно. Божественное и человеческое существуют бок о бок без связи между собой. Несторий мог указать на то, что в земной жизни Иисуса некоторые черты и действия были чисто человеческими, тогда как в других

выступает божественная сила. Но исходя из его предпосылок было невозможно найти адекватные выражения для одновременного единства божественного и человеческого во Христе.

Как уже упоминалось, против Нестория в первую очередь выступил патриарх александрийский Кирилл, а также другие претенденты на высшую церковную власть на Востоке. Кирилл представляет александрийское богословие, хотя и не так односторонне, как Аполлинарий. Скорее, он стремится соединить основные идеи антиохийской теологии с типично александрийскими. Но он ожесточенно боролся с Несторием, написал против него трактат с 12 анафемами, и на Эфесском Соборе ему удалось добиться победы своих взглядов. Собор принял александрийский термин «θεοτοκος» в противовес взглядам Нестория.

В противоположность Аполлинарию, Кирилл подчеркивает, что Христос есть совершенный человек с человеческой душой («ψυχη λογικη»). Обе природы сохраняются в Нем в своем своеобразии. Итак, как и антиохийцы, он подчеркивает, что во Христе есть δυο τελεια, две совершенные природы и что они не превращаются одна в другую и не смешиваются одна с другой.

Но в отличие от Нестория, он подчеркивает единство двух природ как подлинное, субстанциональное единство, а не только как нравственное или как единство в поклонении. В одной из его анафем против Нестория сказано: «Тот, кто не исповедует, что Логос Бога Отца соединился ипостасно с плотью и также с плотью составляет *одного* Христа, Бога и человека, да будет осужден». Если бы не Сам Бог выступил в земной жизни Христа, так чтобы это были страдания и смерть Бога, Христос не мог бы стать нашим Спасителем. Точка зрения Нестория делает невозможной истинную божественность Христа, и тем самым делает невозможным спасение через Него.

Единство между Богом и человеком Кирилл описывает как физическое или субстанциональное единство, «ενωσις φυσικη». Самым важным термином в связи с этим является «ενωσις καθ υποστασιν» («единство по ипостаси»). Это выражение можно рассматривать как соответствующее учению о личностном союзе, «unio personalis». Но «ипостась» в этом контексте у Кирилла означает не «личность», как в учении о Троице, но скорее синонимично слову «ousia». Итак, это выражение означает то же, что «ε«νωσις φυσικη», или «ενωσις κατ ουσιαν» («единство относительно сущности»). Тем самым Кирилл желает сказать, что речь идет о реальном единстве, которое заключается в самой природе, в Самом Христе, а не только в поклонении. Кирилл обращается к формуле

Аполлинария «μια φυσις του θεου λογου σεσαρκωμενη»: «Божий Логос имеет лишь одну природу, воплотившуюся».

Поскольку Кирилл в то же время стремится сохранить различие природ, в его христологии появляется противоречие. Он непосредственно ставит рядом антиохийское учение о различии природ, подчеркивающее полноту человеческой природы Христа, и александрийскую идею физического единства. Тот же парадокс существует в окончательно сформулированной христологии, но у Кирилла еще нет столь четкого разграничения понятий по содержанию. Его точка зрения считалась полностью ортодоксальной, но в то же время позднее монофизиты смогли опереться на некоторые его формулировки.

Во время споров по вопросам вероучения, предшествовавших Халкидонскому Собору 451 года, направления, представителями которых были Несторий и Кирилл, продолжали борьбу за власть. Третьим значительным фактором была западная христология, сформулированная Илларием, Амвросием и Августином. Их идеи и представления оказали решающее влияние при окончательном оформлении точки зрения Церкви. Уже Тертуллиан говорит о Христе как о двух природах в одной личности. Теперь эти идеи в западной теологии обрели вид утверждения о том, что Логос, который составляет саму личность Христа, принимает и соединяет с Собой человеческую природу и действует через нее. Таким образом, Христос составляет одну личность, и она характеризуется божественной природой. Такие рассуждения напоминают взгляды александрийской школы. Но в то же время они подчеркивают различие между природами.

Евтихий. Халкидонский Собор

Евтихий (архимандрит монастыря близ Константинополя) придерживался взглядов александрийской школы и боролся против антиохийской христологии. Он утверждал, что Христос после вочеловечения имел лишь одну природу. И Его человеческая природа в своей сущности была не такой, как наша. На основании этих взглядов Евтихий был отлучен от церкви в Константинополе. Но затем его дело было представлено папе Льву I. В Эфессе в 449 году был созван всеобщий собор. Руководство на нем захватили александрийцы. Евтихий был восстановлен в служении, а мнение Папы, которое он изложил в послании к епископу Флавиану Константинопольскому, даже не упоминалось. Этот собор получил название «разбойничьего собора» из-за того, что проходил весьма бурно, и не был признан как Вселенский собор.

В дальнейшем вышеупомянутое послание Папы Льва I вновь оказалось в центре внимания. Папа стремился созвать новый собор, чтобы отменить решения «разбойничьего собора». Этот новый собор был созван в Халкидоне в 451 году. Его общий настрой был в пользу мнения Папы, послание которого легло в основу дискуссии на соборе. Александрийская точка зрения была решительно отвергнута, а западное учение Папы Льва получило высокую оценку. Однако само послание Папы не было принято в качестве решения Собора, но была составлена новая формула, носящая явный отпечаток западной христологии и отвергающая, с одной стороны, Нестория, а с другой — Евтихия, то есть исключающая как диофизитство, так и монофизитство. С одной стороны, были осуждены те, кто учит, что есть «два Сына», с другой стороны — те, кто признает «две природы до соединения, но одну после соединения».

Определение Халкидонского Собора излагает решения, выработанные в ходе различных споров, и представляет собой краткое обобщение идей, развившихся в христологии, напоминающее по форме символ веры. Рассмотрение некоторых основных положений этого определения показывает связь с прежними взглядами и то, как были разрешены различные спорные вопросы:

«Исповедуем одного и того же Сына,[29] Господа нашего Иисуса Христа, совершенного в божестве[30] и совершенного в человечестве из души разумной («Ψυχη λογικη») и тела,[31] единосущного Отцу по божеству[32] и того же единосущного нам по человечеству,[33] во всем подобного нам, кроме греха; рожденного прежде веков от Отца по божеству, а в последние дни ради нас и ради нашего спасения от Марии Девы Богородицы[34] — по человечеству, одного и того же Христа, Сына, Господа, единородного, в двух естествах[35] неслитно, неизменно,[36] нераздельно, неразлучно[37] («ασυγχυτως, ατρεπτως, αδιαιρετως, αχωριστως») познаваемого, так что соединением нисколько не нарушается различие («διαφορα») двух естеств,

[29] Против Нестория, который таким образом проводил различие между Сыном Давидовым и Сыном Божиим, что считалось, что он учил о «двух Сыновьях». — Прим. автора

[30] Против динамизма, Ария, Нестория. — Прим. автора

[31] Против Аполлинария, который заменял человеческую душу во Христе Логосом и говорил о «небесной плоти» Христа. — Прим. автора

[32] Ср. Никео-Константинопольский Символ Веры. — Прим. автора

[33] Против Евтихия. — Прим. автора

[34] Кирилл против Нестория; ср. Эфес 431. — Прим. автора

[35] Западная христология. — Прим. автора

[36] Против Евтихия (и более ранних взглядов, например, Аполлинария). — Прим. автора

[37] Против Нестория. — Прим. автора

но тем более сохраняется свойство каждого естества и соединяется в одно лицо и одну Ипостась — не на два лица рассекаемого или разделяемого, но одного и того же Сына и единородного, Бога Слова, Господа Иисуса Христа».[38]

Значение решений Халкидонского Собора было невероятно велико. Цель решения была в соединении антиохийской и александрийской точек зрения. Был осужден Несторий, но не все антиохийцы. Точка зрения Евтихия была отвергнута, но учение Кирилла было признано ортодоксальным. Однако, намерения простирались еще дальше, а именно существовало стремление соединить Восток и Запад на основе этого догматического вопроса. Лев I, который представил западное оформление христологии, оказал большое влияние на формирование решения Собора. Также была установлена связь между Антиохией, Александрией и Римом для совместного формулирования ортодоксального вероучения.

Север. Монофизитство

После Халкидонского Собора возникли продолжительные споры о вероучении, обусловленные отчасти политическими мотивами, но также вызванные теологией, которая была утверждена Собором. Многочисленные группы, особенно в Восточной церкви, выступали против некоторых выражений Халкидонского определения, поскольку видели в нем остатки учения Нестория о двух личностях во Христе, а следовательно, отрицание единства личности Иисуса. Говорили о том, что в нем Христос представлен как «двуликий идол».

В этом противостоянии возникли так называемые монофизитские направления, среди которых можно выделить две основные группы. Первая из них представляет более умеренные взгляды и лишь незначительно отклоняется от ортодоксальной христологии, хотя и отказывается принимать Халкидонское определение. Самым видным ее представителем является Север Антиохийский, богословие которого связано с идеями Кирилла Александрийского. Вышеприведенную формулу «единая природа воплотившегося Божия Логоса» Север истолковывает таким образом, что слово «природа» скорее соответствует понятию «ипостась» или «личность», тогда как в Халкидонском определении слово «природа» (естество) означает «сущность». Таким образом, его понимание не исключает учения церкви о двух природах. Он также твердо настаивает на том, что Христос есть истинный человек.

---

[38] Цит. по: «Деяния Вселенских Соборов», т.3, стр. 48, Спб, 1996. — Прим. перев.

В другом течении монофизитства существовали взгляды, напоминающие учение Аполлинария Лаодикийского или отвергнутое Халкидонским Собором евтихианство. Те, кто придерживался этого направления монофизитства, исходили из того, что Христос в Своем человечестве не мог иметь ту же природу, какая есть у нас, но преобразил Свою человеческую природу в соответствии с божественной. Конечно же, они не могли воздать должное истинной человеческой природе Христа, но считали, что плоть тем или иным образом обожилась. Так, согласно одной из теорий, тело Христа уже с начала воплощения должно было возвыситься и преобразиться в нетленное («προς αφθαρσιαν μετεκεραστο»). Те качества, которые тело Христа имеет после воскресения, приписывались ему изначально («tale fuisse inde ab unione, quale fuerit post ressurectionem»).[39] Представителем этого взгляда, часто называемого афтардокетизмом (от «αφθαρτος», нетленный), является среди прочих Юлиан Галикарнасский.

В критике халкидонского определения монофизиты исходили из того, что представляется нелогичным говорить о двух природах во Христе, но в то же время лишь об одной личности или ипостаси. Природа или сущность должна также включать самостоятельную ипостась. Нельзя говорить о совершенной человеческой природе, не признавая за ней самостоятельного существования личности. Они считали, что признание двух природ означало на самом деле также признание двух личностей.

Однако точка зрения монофизитов не победила, и халкидонское определение обрело господствующее положение. Тем не менее, в определенной степени проблема, которую затронули монофизиты, осталась неразрешенной, а именно: каким образом можно говорить о двух природах и в то же время об одной личности или ипостаси?

Леонтий Византийский. Спор с монофелитами

Ответ на основной вопрос спора с монофизитами дает Леонтий Византийский (ум. 543). Отчасти он строит свои рассуждения на философии Аристотеля и одним из первых использует ее как вспомогательное средство в теологии. Но в своей христологии он в основном использует терминологию трех каппадокийцев и вводит представление об «энипостасии» для разрешения противоречий между монофизитским и диофизитским пониманием.

---

[39] «Она (плоть) была с момента соединения такой, какой она была после воскресения». — Прим. перев.

Исходной точкой являются традиционно принятые в учении о Троице понятия «φυσις» (= ουσια) и «υποστασις» (= προσωπον). «Φυσις» описывает бытие вещи, то, что она существует и организована определенным образом. Этот термин выражает то, что делает вещь такой, как она есть («ειναι»). Понятие «ипостась» означает, что нечто существует само по себе как самостоятельный субъект («καθ εαυτον ειναι»). Эти понятия использовались в теологии и ранее. Итак, в христологии Христос представлен как две природы (сущности) в одной ипостаси (личности). Проблема заключается в следующем: может ли существовать одна «природа», которая совершенна в своем роде, но не имеет самостоятельной ипостаси? Леонтий стремится разрешить эту проблему, вводя понятие «ενυποστασια» («ενυποστατος»). Возможно, что природа существует, не имея самостоятельного бытия, но имеет существование в чем-то ином. Во Христе есть лишь одна ипостась, и это ипостась Логоса, существующая в вечности и принимающая человеческую природу во времени. При этом Логос также становится ипостасью человека Христа, так что человеческая природа Христа имеет свою ипостась в Логосе. Она не существует без ипостаси, но имеет свою ипостась в чем-то ином, а именно в Логосе («εν–υποστατος»).

Такое оформление христологии означает сближение с монофизитством. Именно Логос образует личность и составляет ипостась также и для человеческой природы. Последняя, в свою очередь, не имеет самостоятельного существования, но, так сказать, входит в Логос. При этом, однако, неизменно сохраняется совершенство человеческой природы, то есть она состоит из тела и души.

Пятый Вселенский Собор (Константинополь, 553) подтвердил теологию энипостасии как истинное толкование халкидонского определения. Тем самым в определенной степени была услышана точка зрения монофизитов. Но тем не менее, они остались недовольны решением, которое выработал Леонтий. Его рассуждения представляли собой чисто логическое объяснение, тогда как они хотели более или менее выразить физическое единство. С этого времени монофизиты отделились и создали свои церкви, прежде всего в Сирии, Палестине и Египте. Некоторые восточные национальные церкви приобрели монофизитский характер: армянская, сирийские яковиты, египетская (коптская), а впоследствии абиссинская церковь. Большинство этих церквей придерживается менее явного монофизитства (представителем которого был Север).

После спора с монофизитами возникли разногласия с так называемыми монофелитами. В центре спора был вопрос о том, имеет ли Христос одну волю или две воли. Стоит отметить, что

христологическая проблема здесь перешда из области метафизики в область конкретной психологии. Однако едва ли этот путь позволил добиться большей ясности. Монофелиты принимали учение о двух природах, но признавали во Христе лишь одну волю божественного Логоса. Таким образом хотели воздать должное психологическому единству, которым отмечен образ Христа в Библии; считалось, что воля связана с личностью и составляет часть ее сущности. Диофелиты, напротив, считали, что такое понимание приближается к докетизму. Совершенная человеческая природа Христа предполагает также чисто человеческую волю, так же как божественная природа включает в себя божественную волю. Таким образом, во Христе признавали как божественную, так и человеческую волю, при этом, однако, считая, что первой принадлежит господство, и она действует через человеческую, так что между ними не возникает разногласия. Такой взгляд, предложенный Максимом Исповедником (ум. 662), был принят Шестым Вселенским Собором (Константинополь. 680-681, т. наз. Трулльский Собор). Этот собор стремился соединить диофелитство с идеей энипостасии, то есть подчеркнуть самостоятельность природ и существование человеческой природы в божественной. Однако решения были неясными; реформаторы не признали решений Шестого Вселенского Собора.

Иоанн Дамаскин

Древнецерковная христология обретает некоторое завершение в трудах Иоанна Дамаскина (VIII век; год рождения и смерти неизвестен), который прежде других обобщил традицию, позднее ставшую нормативной для православной церкви. Однако он также имел большое влияние на Западе. Иоанн Дамаскин отражает теологию ранних отцов Церкви и излагает ее в единых формулировках с помощью аппарата философских понятий, который он использует. Его основной труд «πηγη γνωσεως», «Источник знания», состоит из трех частей. Первая часть, диалектическая, рассматривает лишь философские вопросы, вторая часть описывает ереси, а третья часть — это собственно догматика, «εκθεσις της ορθοδοξου πιστεως», «Изложение православной веры». В дальнейшем последняя часть стала нормативной догматикой православной церкви.

Дамаскин использует философию Аристотеля и неоплатоников, заимствует оттуда понятия и схемы рассуждений, которыми он подкрепляет изложение богословия. Иными словами, он использует схоластический способ изложения и является первым, кто

ввел этот метод в догматику. В остальном Дамаскин собрал идеи прошлого и сформулировал их более точно, не стремясь при этом к какой-то самостоятельности. Его основным вкладом является именно схоластический инструментарий. В своем подробном изложении христологии он присоединяется к идеям Леонтия Византийского и Максима Исповедника.

Дамаскин решительно подчеркивает единство личности Христа: «μια αει του θεου λογου υποστασις» («Ипостась Бога Слова всегда едина»). Эта единая ипостась одновременно есть ипостась Логоса и ипостась человеческого тела и души. Таким образом, человеческая природа не имеет самостоятельного личностного бытия, но существует в божественной.

В то же время Дамаскин подчеркивает различие между двумя природами и придерживается диофелитской точки зрения. Он подробно рассматривает вопрос о том, как две природы соотносятся друг с другом и вводит здесь новые формулировки. На основании единства личности происходит «взаимное проникновение», «περιχωρησις», так что Логос принимает в Себя человеческое и, в Свою очередь, сообщает Свои качества плоти. Поэтому можно, например, говорить о том, что «Господь славы» был распят или, с другой стороны, о том, что человек Иисус не сотворен и бесконечен. Однако при этом обе природы сохраняют своеобразие и отдельность. У Дамаскина есть особенно сильные выражения для этого, так что временами представляется, что они противоречат идее *взаимного* проникновения. Так, он говорит, что только божественная природа пронизывает человеческую, а не наоборот. Тем самым он желает подчеркнуть, что Божество как таковое должно оставаться неизменным, не затронутым страданием и смертью. Так же, как лучи солнца, освещающие дерево, не будут затронуты, если дерево срубят, так и Бог находится над страданием, которое терпит Христос. Если говорить о природах в абстрактном смысле слова (Божество — человечество), то их следует строго различать: божественная не становится человеческой, а человеческая — божественной. Но если рассматривать Христа как конкретную личность, на первый план выступает единство. Он целиком и полностью есть Бог, и также целиком и полностью человек в тождестве и единстве личности. При этом ипостась Слова является образующей единство, она также становится ипостасью человеческой природы, проявившейся во Христе. Характер, который приобрел образ Христа в схоластических формулировках Иоанна Дамаскина, также своеобразно отражается в православном изобразительном искусстве (иконах), в котором сильно подчеркнуты трансцендентные и величественные черты.

По мере того как подчеркивается абсолютная трансцендентность божественного, важную роль начинают играть символы. Не случайно, что Иоанн Дамаскин теологически защищает «иконопочитание» (при этом, однако, предполагается не поклонение в собственном смысле слова, но оказание почтения). Символы служат для передачи божественного как чего-то доступного чувствам, представляющего невидимое, небесное. Предполагается, что изображения реальным образом передают божественное, и поэтому они могут быть предметами почитания. После долгих споров между византийскими церковниками (существовало также сильное сопротивление иконопочитанию) Восточная церковь приняла решение в пользу иконопочитания на Никейском Соборе 787 года.

10. Развитие учения о Церкви

Как любая теология, которая формировалась в борьбе против ересей и искажений, учение о церкви также отчасти обретало форму в противостоянии с гностицизмом и другими чуждыми направлениями.

Развитие, происходящее в этой области в эпоху древней церкви выражается отчасти в укреплении церковной организации, отчасти в появлении идей, которые мотивируют и поддерживают эту внешнюю консолидацию церковного сообщества. В то же время разворачивается борьба друг против друга различных мнений о сущности церкви, о ее святости и о ее отношении к окружающему обществу.

Уже Игнатий подчеркивает важность епископского служения как связующей нити в церкви. Гностики своим ложным учением угрожают уничтожить веру и единство церкви. Поэтому верующие должны сплотиться вокруг епископа, который вместо апостолов является руководителем церкви. Епископ занимает это положение, поскольку он представляет апостольское предание и тем самым гарантирует чистоту учения и неразрывную связь с апостолами. Божественное установление таково, что церковь сплочена под единой главой, так же как апостолы сплотились вокруг Христа. Церковь является святой и вселенской, поскольку она хранит истинное апостольское предание. Но это единство воплощается в епископе. Другая идея, которая связана с вышеупомянутой, мотивирует церковное единство тем, что церковь является единственным управителем средствами спасения. Не только Слово, истинное учение, но и таинства составляют церковь и делают необходимой тесную связь с ее служением. Такие идеи встречаются

также в трудах других богословов, представляющих раннюю восточную традицию, например у Иринея.

Более позднее римское учение о церкви, напротив, формируется на земле Запада. Здесь вопрос о церкви рассматривается в ином плане, нежели в греческой теологии. Это развитие представления о церкви на Западе обусловлено множеством различных вопросов, затрагивающих как теорию, так и практику церкви. Римское понятие о церкви сформировалось в ходе продолжительных дискуссий, например, о покаянии, о святости церкви и о действительности крещения еретиков.

Учение о покаянии и *практика покаяния*, характерные для древней церкви, представлены в своих основных чертах уже у Тертуллиана. Следует отметить, что понятие покаяния здесь иное, нежели в протестантизме. В ранней протестантской традиции покаяние описывается как действие закона и Евангелия, при котором человек сокрушается через закон и восстанавливается через Евангелие. Таким образом, покаяние определяется как «contritio» и «fides», сокрушение и вера. У Тертуллиана покаяние в большей степени рассматривается как путь, который нужно пройти человеку для того, чтобы восстановить мир с Богом. Бог гневается на грешника и наказывает грех согласно Своей праведности но Он по Своей милости дал человеку возможность восстановить общение с Богом и обрести прощение грехов. Такой возможностью является покаяние, которое в некоторой степени считается достойным деянием, умилостивляющим гнев Божий. Оно состоит из сокрушения, исповедания и добрых дел. Первое покаяние связано с крещением, которое является подтверждением прощения грехов. После крещения христианин должен избегать явных грехов. Но если он падет, он может еще раз исправится через второе покаяние. Однако после крещения допускалась лишь одна такая возможность. Первоначально Тертуллиан считал, что такое второе покаяние было возможно даже в случае смертных грехов, но во время своего монтанистского периода он отрицал всякую возможность покаяния для того, кто впал в смертный грех после крещения. Послабления в практике, которые допускались в этом отношении церковью, среди прочего привели к переходу Тертуллиана к монтанистам.

Самой сложной проблемой в учении о покаянии стал именно вопрос о возможности второго покаяния. Покаяние сравнивали со спасительной доской, за которую может ухватиться христианин, потерпевший кораблекрушение в вере. Но некоторые соглашались с более строгим подходом Тертуллиана и считали, что по-

каяние за смертные грехи, то есть за идолопоклонство, убийство и прелюбодеяние, было исключено.

В такой обстановке римский епископ Каликст (217-222) выпустил чин покаяния, в котором позволял второе покаяние даже за некоторые смертные грехи. Он считал, что поскольку Христос был милостив к женщине, взятой в прелюбодеянии, служители церкви также могут давать отпущение за тяжкие грехи (однако не за убийство и идолопоклонство). Он утверждал, что епископ имеет право принимать решения относительно практики покаяния. Таким образом, покаяние вверялось в руки епископа как учреждение, которым могла распоряжаться церковь.

Среди противников Каликста по этому вопросу были Ипполит и Тертуллиан, которые требовали более строгой практики покаяния. Они считали, что только Бог может прощать грехи, и отвергали утверждение о том, что епископ как преемник Петра имеет такую власть. В этих взглядах сказалась более древняя изначальная традиция; выступление против появившихся иерархических тенденций и в то же время попытка сохранения более строгого отношения к покаянию.

Киприан (ум. 258; епископ Карфагена) в дальнейшем сформулировал учение о покаянии и заложил основание римского учения о церкви. В связи с гонением в царствование императора Деция в середине III века возникла серьезная проблема: следует ли вновь принимать в церковь множество людей, отпавших от церкви под давлением преследований? При этом появился обычай, что тот, кто мог представить рекомендательное письмо («libellum») от кого-либо твердо устоявшего в своей вере, но избежавшего смерти (так называемые исповедники), мог быть вновь принят в общение церкви. Считалось, что исповедники занимают особое положение и в особой степени являются носителями Духа. Этот обычай таил угрозу для церкви, и Киприан утверждал, что сами епископы могут и должны принимать решение в подобных делах. Произвольное действие без согласия епископа наносит вред церкви. Закон и церковный порядок должны быть высшей инстанцией, которая стояла выше чисто духовного авторитета мучеников.

Одним из противников Киприана был Новатиан из Рима. Он был сторонником более строгого отношения к покаянию и не желал вновь принимать отпавших в церковь. По его мнению, церковь состоит лишь из святых. *Святость* церкви заключается не только в таинствах, но и в активной святости ее членов. Новатиан отделился от церкви, но созданная им община не имела большого влияния.

Собор епископов в Карфагене подтвердил мнение Киприана как истинное: епископы имеют право принимать решение относительно принятия в церковь отпавших и могут давать им отпущение грехов. Именно в связи с этим вопросом Киприан разрабатывает свое учение о церкви. Новое в его понимании заключается не в самой практике покаяния, но в том, что он приписывает епископам больший авторитет, нежели исповедникам, при этом власть в церкви в значительной степени сосредотачивается в руках епископа. Киприан не видит никакого противоречия между авторитетом служения и духовным авторитетом, но считает, что епископы являются носителями Духа («spiritales»). Дух и служение связаны друг с другом, и чистые пневматики должны подчиниться тем, кто исполняет служение. Киприан считает епископское служение основанием церкви.

Еще одна идея Киприана поддерживает эту иерархическую тенденцию, а именно восприятие *причастия* как жертвоприношения, и епископа как того, кто вместо Христа приносит жертву Богу.

Таким образом, епископ стоит на месте Христа как глава церкви. У Киприана есть также идея, представляющая собой вывод из предыдущей, о том, что в церкви существует лишь один епископ, поскольку это служение олицетворяет единство церкви. «Unus in ecclesia ad tempus sacerdos et ad tempus iudex vice Christi» (Epist. 59,5).[40] При этом он не имеет в виду, что один епископ должен господствовать над остальными, но хочет лишь сказать, что каждая община сплачивается вокруг одного епископа. В каждой общине существует вся церковь Христова. Его идеи стали предпосылкой для притязаний на первенство римского епископа, которые возникают в это время и позднее выливаются в учение о Папе как наместнике Христа.

Киприан считает апостола Петра символом единства церкви (Мф. 16:18). Однако он утверждает, что другие апостолы имеют такую же власть. Против тех, кто настаивал на первенстве Петра, он приводит место из второй главы Послания к Галатам, где Павел повествует о том, как он выступил против Петра и увещевал его.

Современник Киприана Римский епископ Стефан (254-257) тем не менее делал из положения Петра вывод о том, что римский епископ как преемник Петра имеет первенство перед другими епископами. Он сам применял эту власть, когда требовал от них по-

[40] «В церкви одновременно есть лишь один священник и судья на месте Христа». — Прим. перев.

слушания и сам поставил епископов в Галлии и Испании. Он приписывал себе «cathedram Petri» на основании апостольского преемства и говорил о «primatus» римского епископа.

Киприан и другие выступили против этих притязаний, но Стефан победил. Киприан считал, что епископ имеет власть над церковью не только в силу внешнего преемства, но и как носитель Духа. Епископ представляет церковь и все христиане должны подчиняться его служению. Тот, кто выходит из этого сообщества, не может быть христианином, даже если он был мучеником или придерживался той же веры, «quia salus extra ecclesiam non est» (Epist. 73,21).[41] И «habere non potest deum patrem qui ecclesiam non habet matrem» (De ecclesiae unitate, 6).[42]

В связи с этим обретает важность и другой вопрос, а именно проблема действительности *крещения еретиков*. Следует ли считать истинно крещенными тех, кто крестился у еретиков или необходимо повторно крестить их, если они возвращаются в сообщество церкви? В этом отношении в христианском мире существовала различная практика, и Киприан на основании своего учения о церкви делал вывод о том, что еретическое крещение недействительно и при возвращении в лоно церкви следует производить повторное крещение. Лишь епископ, который является носителем Духа, может передать дух рождения свыше, получаемый в крещении. Еретическое крещение без действия Духа есть всего лишь «sordida et profana tinctio» (Epist. 73,6).[43]

Стефан Римский и его приверженцы придерживались противоположного понимания. Они утверждали, что крещение еретиков было действительным, если только оно совершалось во имя Троицы. Существенными элементами были вода и установление Христово. Там, где были вода и имя Христа, было также и крещение, действительное повсюду, независимо от отношения лица, совершающего крещение.

В одном случае подчеркивалось значение вдохновленного Святым Духом епископата как связующей нити церкви, в другом — важность установления и служения как таковых. Второй взгляд лучше согласовывался с учением о церкви, которое впоследствии стало господствующим. Вопрос о действительности еретического крещения впоследствии возникает вновь в ином контексте, а именно в борьбе Августина с донатистами.

---

[41] «Ибо вне церкви нет спасения». — Прим. перев.
[42] «Кому церковь не мать, тому Бог не отец». — Прим. перев.
[43] «Нечистое и нечестивое погружение». — Прим. перев.

11. Августин

Введение

Имя Августина принадлежит не только истории богословия, но и истории культуры в целом. Влияние его творчества распространяется не только на теологические сферы, но и на философию, государственное право, церковную политику, литературу.

В латинской церкви Августин прежде других обобщает античную ученость и соединяет наследие античности с христианской теологией. Он осуществляет синтез античного философского наследия и христианства, но в то же время вносит в христианскую культуру нечто новое и своеобразное как отпечаток его личности. Как в философской, так и в богословской сфере он выступает как новатор, в то же время его идеи глубоко укоренены в античности и в христианской традиции. Он является представителем умирающей римской культуры, но одновременно его идеи создают отправную точку для будущего. На протяжении грядущих столетий богословы будут пытаться ответить на поставленные Августином вопросы, переработать его идеи или использовать его произведения как источники своего богословия. Схоластика и мистика, папская церковная политика и реформаторские движения Средневековья находят для себя предпосылки в мире идей Августина.

В связи с этим важно понять основы представлений Августина о христианстве, а также их значение в развитии истории догмы.

Августин устанавливает связь с теологией древней церкви, и его творчество, по крайней мере для Запада, означает также ее завершение. Он собирает и передает христианскую традицию. Но в то же время в его взглядах появляется нечто новое.

В отношении философии отправной точкой для Августина становится неоплатонизм. Он оказал на него решающее влияние и Августин размышляет о христианстве в категориях, заимствованных из этой философии. Он связывает христианство с идеями того времени, а эти идеи в значительной степени испытывают влияние неоплатонизма. В отношении формы теология Августина является синтезом неоплатонизма и христианства, и основная идея, характерная для его богословия, отмечена влиянием этого синтеза.

Августин принадлежит Западу, и вопросы, занимающие наиболее значительное место в его богословии, в основном стоят

в центре западной теологии как таковой. Вопросы о церкви и проблемы антропологии в его трактовке становятся основанием для богословских размышлений в последующих эпохах, даже в случаях, когда теологи не следовали непосредственно идеям Августина.

В центре богословия Августина находятся четыре элемента, а именно учение о Троице (которое уже рассматривалось в другом контексте), его основное представление о христианстве (неоплатонизм и христианство), его учение о церкви (разработано в ходе борьбы с донатизмом), а также учение о грехе и благодати (разработано в борьбе против Пелагия).

Развитие личности Августина

Для того чтобы понять богословие Августина, важно также знать историю его жизни, с которой тесно связано развитие его представлений. Важнейшим источником для этого служит его знаменитая «Исповедь», написанная около 400 года.

Августин родился в 354 году в городе Тагасте в Нумидии. Его отец был язычником, а мать — христианкой, поэтому Августин с ранних лет познакомился с христианством. В 371 году он отправился в Карфаген для получения образования. Здесь он жил полностью мирской жизнью, но когда он прочел труд Цицерона «Гортензий», его охватила любовь к философии. Стремление к богатству и мирской славе сменилось стремлением к истине. Позже он видел в этом изменении шаг на пути к христианству. «О, Истина, Истина! Из самой глубины души своей, уже тогда я вздыхал по Тебе». Уже с самого начала для него в определенной степени было ясно, что нельзя достичь истины без Христа. Однако для него был препятствием нефилософский, варварский, по его мнению, язык Священного Писания. Он также не мог подчинить себя авторитету Писания, чего требовала вера.

Вскоре после вышеупомянутого события Августин присоединился к манихеям, секте, которая в то время довольно широко распространилась в Африке. Эта религия, основанная персом Мани в III веке, придерживалась представлений, сходных с гностицизмом. Но ее дуализм был еще более сильно выражен, это был дуализм не только по отношению к Богу и миру, но прежде всего по отношению к Богу и злу. Зло понимали как изначальный принцип, существующий наряду с Богом, как самостоятельную силу, ограничивающую власть Бога, против которой Бог боролся. Сама система спасения напоминала гностическую, а в остальном манихейство предлагало подробно разработанное философское объяс-

нение мира. Для манихейства была характерна строгая аскетическая этика, которую его адепты часто превращали в ее прямую противоположность, вседозволенность. Августина привлекало рациональное объяснение мира и аскетизм, который был тогда решением его проблем. В течение девяти лет он принадлежал к манихеям, но затем осознал их заблуждения и оставил общину.

В то же время, когда Августин оставил манихейство, он переехал в Италию в 383 году. Он поселился в Милане, где познакомился с видным богословом и деятелем церкви Амвросием. Амвросий оказал определяющее влияние на Августина. Он был представителем западного богословия, но также испытал значительное воздействие восточной теологии и греческой философии. Среди прочего, от Филона и Оригена он усвоил аллегорический метод. Этот метод стал ведущим для Августина, поскольку давал способ преодолеть скептическое отношение к Писанию. Амвросий также уделял большое внимание богословию апостола Павла с его учением об оправдании через прощение грехов. В этом отношении его проповедь также была важной для Августина.

Но вскоре Августин обратился к неоплатонизму. Именно эта философия увела его от манихейства. Понятие о Боге в неоплатонизме было диаметрально противоположно манихейскому. Бога воспринимали как абсолютное неизменное благо, возвышенное над всякими изменениями и дающее бытие всему сущему. С этой идеей было невозможно соединить представление о зле как самостоятельном принципе или предположить, что Бог боролся со злом и, таким образом, был изменяющимся, подверженным переменам в мире. Зло также не может быть каким-то самостоятельным, творящим и действующим принципом. В контексте неоплатонизма оно представлено лишь отрицательно, как небытие. Оно есть отсутствие блага. Августин усваивает такое понимание концепции зла, и оно создает основание для его определения сущности греха. В своей «Исповеди» Августин свидетельствует о том, что он обрел в неоплатонизме: «Книги платоников научили меня искать сверхчувственную истину, и я увидел «невидимое, видимое через рассматривание творений... я знал, что Ты есть, что Ты — Сущий, бесконечный, что Ты неизменяем и вечен... и что все от Тебя, иначе ничего бы и не было... Так было угодно Тебе, чтобы я познакомился с ними прежде, чем обратился к Писаниям Твоим... дабы впоследствии я полнее увидел бы разницу между превозношением и смирением, между слепыми и зрящими, путь, ведущий в блаженное отечество наше,

которое мало увидеть, но в которое еще надлежит и вселиться» (VII, 20).[44]

Определяющими для Августина стали слова апостола Павла, которые сокрушили последнее препятствие для его обращения в христианство. Это были слова из Рим. 13:13-14: «Как днем, будем вести себя благочинно, не предаваясь ни пированиям и пьянству, ни сладострастию и распутству, ни ссорам и зависти; но облекитесь в Господа нашего Иисуса Христа, и попечения о плоти не превращайте в похоти».

Эти слова побудили Августина порвать с мирской жизнью и направить свои желания в область сверхчувственного, не на мирские блага, но на познание Бога и созерцание Бога. Расколотая прежде воля стала целостной.

Обращение означало, что Августин оставил стремление стать блестящим ритором. Прекратилось рабское подчинение мирским желаниям, и он обратил свои помыслы к духовному. В то же время он подчинился учению и авторитету церкви. Именно вера во Христа превращала для Августина сверхъестественное в живую реальность.

После своего обращения Августин с некоторыми близкими ему людьми удалился в Кассициак близ Милана и через некоторое время принял крещение в 387 году. В следующем году он вернулся в Карфаген. Во время этого путешествия умерла его мать, и это событие оставило в его сердце глубокий след.

В Карфагене Августин жил как частное лицо, но через несколько лет его избрали пресвитером в Гиппоне, а позднее в 395 году он стал епископом в этом городе. Здесь он пребывал до своей смерти, наступившей в 430 году во время набега вандалов на эти места и осады города Гиппона.

Об обращении Августина высказывались различные мнения. Большинство протестантских исследователей, включая Гарнака, считали, что оно не означало разрыва с его прежними взглядами. Он остался платоником и после своего обращения. Об этом могут свидетельствовать произведения, написанные в Кассициаке после обращения, например «Soliloquia».[45] На основании этого пытались преуменьшить влияние обращения (386), которому он придавал столь большое значение в своей «Исповеди». Католические исследователи в соответствии с «Исповедью» представляют обращение

---

[44] Цит. по: Блаженный Августин. «Творения», т. 1, 1998, стр. 580-581. — Прим. перев.

[45] «Монологи». — Прим. перев.

как подлинный переход к христианской вере и подчинение учению церкви. Холл (Holl) указывает, что изучение философии, которое несомненно продолжалось после обращения, строилось уже на других предпосылках.

Основные представления Августина о христианстве

В «Исповеди» Августин описывает свой путь к христианству; рассказывает, как он в слепоте блуждал по ложным путям, но все время испытывал влекущую силу благодати и все более его охватывала любовь к истине, пока, наконец, через обращение эта любовь не стала постоянной, и душа Августина не устремилась к духовной реальности. Ранее он лишь видел отблеск истины вдали, а любовь была лишь преходящим настроением, которое не могло преодолеть страсти к этому миру. Многое в миру держало его в плену и отвлекало его душу. Он обрел духовный мир, лишь когда пришел к вере и подчинился истине Писания. Лишь тогда он достиг того, чего раньше искал, но не мог найти. Именно об этом переживании Августин кратко говорит в известных словах: «Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te» (Conf. I,1).[46]

Как было указано выше, обращение Августина повлекло за собой определенное подчинение его взглядов авторитету церкви и признание истины Писания. Кроме всего прочего, о решительном изменении свидетельствует принятие крещения и выбор нового жизненного пути. Но в то же время в творчестве Августина до и после обращения существует определенная преемственность. Произведения, написанные сразу после обращения (например, «Монологи») также явно проникнуты идеями неоплатонизма. Позже Августин все более и более обращается к христианской традиции, но он никогда не отказывается от некоторых элементов неоплатонизма так, как он ранее отверг, например, манихейство. Для него не существует никакого противоречия между этими идеями неоплатоников и христианством. Напротив, он считает, что через них он нашел путь к христианству и научился понимать его глубинный смысл. Таким образом, его основная теологическая идея всегда отчасти определяется предпосылками неоплатонизма.

Однако принципиальное отношение Августина-христианина к философским размышлениям становится иным, нежели в ран-

[46] «Ты создал нас для Себя, и душа наша дотоле томится и не находит себе покоя, доколе не успокоится в Тебе». — Цит. по: Блаженный Августин. «Творения», т. 1, 1998, стр. 469. — Прим. перев.

ний период его жизни. Тогда философия означала для него попытку обрести истину на пути разума. Цель, которую философия поставила перед собой, должна быть достигнута через рациональное мышление, через размышление. После обращения Августин понимает соотношение между теологией и философией в соответствии с формулой «credo, ut intelligam».[47] Теперь на первом месте подчинение авторитету. Путь философских размышлений не ведет к цели. Лишь через веру, через принятие явленной истины мы можем достичь истинного знания о Боге. Но затем также следует рациональное осмысление веры, посредством которого истина веры также в определенной степени может стать предметом для понимания. Основанием однако является не философское мышление, а вера и подчинение авторитету Писания.

Понятийное мышление, основанное на вере, «intelligere», связанное с подчинением учению церкви, для Августина принимает форму синтеза христианства и неоплатонизма. Для него они не являются двумя противоречащими друг другу величинами, но гармонируют друг с другом. При этом не говорится, что неоплатонизм должен быть такой же истиной, как христианство. Напротив, истина есть лишь в последнем. Но у Августина они связаны вместе, поскольку неоплатонизм или философия ставит вопрос, на который отвечает христианство, и лишь одно оно может дать правильный ответ. Философы ищут истину, но не находят ее. Они знают цель, но не знают пути, ведущего к ней. Когда христианство таким образом дает единственный подлинный ответ на самый глубокий вопрос философии, тем самым устанавливается двойственное отношение к философии. С одной стороны, вероучение доказывает, что философия ложна, оно разоблачает ее пустоту и неспособность удовлетворить самое глубокое стремление человека. С другой стороны, принимается сам вопрос, который ставит философия, а вместе с ним и основное отношение к жизни, характерное для нее. Эта двойственность характерна для понимания Августином христианства. С одной стороны, он признает истину откровения и христианской традиции в сравнении с разумом и философией. С другой стороны, он представляет христианство в категориях, данных теми философскими предпосылками, на которых он основывается. Августин создал синтез из элементов неоплатонизма и христианства, взаимно влияющих друг на друга. Можно разграничить эти рассуждения и изложить их отдельно, но у Августина они образуют единое мировоззрение, одновременно платоновское и христианское.

---

[47] «Верую, чтобы понимать». — Прим. перев.

Основная идея, которая в первую очередь связывает Августина с неоплатонизмом, это мысль о стремлении к счастью как главной тенденции человека. Направленность к цели, заключающей в себе блага для него самого, является основной предпосылкой всех стремлений человека. «Beate certe omnes vivere volumus» (De moribus eccl. cath. I. c.3,4).[48]

Августин хочет показать, что это направление воли относится не только к временным и преходящим целям. Глубинным желанием человека является высшее благо («summum bonum»). Если человек удовлетворяет свое желание временных благ, удовлетворение будет непрочным. Из этого следует, что он постоянно направлен к новым целям. Он не удовлетворен тем, что является лишь частичным благом, что имеет более низкую ценность. То, что полностью соответствует стремлению человека, то, на что направлено его самое глубокое желание, должно быть высшим благом, абсолютной ценностью, выше которой нет ничего. И более того: если человек достигает более низкой цели, к которой он стремился, его беспокойство не заканчивается, ибо он всегда боится потерять то, что обрел. Ибо благо, которое он обрел, временно и преходяще. Его может удовлетворить лишь прочное и неизменное благо. Таким «summum et incommutabile bonum» является только Сам Бог. Таким образом, у всех людей есть естественное стремление к Богу как к высшему благу. Оно выражается даже в совершенно искаженной любви. «Deus, quem amat omne quod potest amare, sive sciens, sive nesciens» (Soliloquia I, c. 1,2).[49]

Эвдемонизм, представленный у Августина, это не философский эвдемонизм, согласно которому высшая цель состоит в удовлетворении желаний или в достижении собственного счастья. Для Августина высшее — это соединение с высшим благом, с чем-то трансцендентным, находящимся вне мира человека. «Mihi adhaerere Deo bonum est» (Sermo 156, c.7).[50] Созерцание Бога есть высшая цель. Если все силы души устремлены к Богу и вечности — существует правильное расположение духа, душа обретает мир и ясность. Эта любовь есть высшая заповедь, включающая в себя все остальные. «Dilige, et quod vis, fac» (In epist. Joannis, VII,8).[51]

Августин проводит различие между любовью к высшему благу, «caritas», и любовью к миру, то есть желанием, которое ищет

[48] «Конечно, мы все желаем жить счастливо». — Прим. перев.

[49] «Бог, любимый всем, что способно любить, осознанно или неосознанно». — Прим. перев.

[50] «Для меня благо есть соединение с Богом». — Прим. перев.

[51] «Люби и делай то, что хочешь». — Прим. перев.

блага в преходящем. Августин называет такую любовь «cupiditas». Эти два вида любви соотносятся друг с другом как добро и зло. «Caritas» — это единственная истинная любовь, «cupiditas» — ложная и искаженная. При этом можно сказать, что сама способность желания в обоих случаях одна и та же. У естественного человека она направлена на этот мир, на чувственное и преходящее. Обращение заключается в том, что это стремление изменяется и направляется к небесному и вечному. Человек преображается через пробуждение любви к Богу и преодолевает любовь к этому миру.

Словом «любовь» («amor») Августин обозначает прежде всего желание, совпадающее с внутренней волей человека. Она может быть направлено либо вверх, то есть к Богу и вечному («ascendit»), либо вниз («descendit»), к тому, что стоит ниже воли, то есть обращено к творению и к временному. Первая есть «caritas», вторая — «cupiditas». Лишь когда любовь человека полностью направлена к Богу, человек достигает своего предназначения и лишь тогда он обретает мир («quies»). Августин однажды сравнил любовь («amor») с водным потоком, который вместо того, чтобы течь в клоаку, не принося никакой пользы, следует направить в сад, чтобы орошать его. Он считает, что оба вида любви («caritas» и «cupiditas») в основе своей имеют одно и то же стремление. Любовь, которой человек желает вещей этого мира, следует направить к Богу, высшему и непреходящему благу.

При этом может показаться, будто человек вообще должен порвать отношения с этим миром и стремиться лишь к вечному. Однако Августин имеет в виду не это, хотя он ценит уединенную жизнь и понимает отношение к Богу как непосредственное общение души с Богом, созерцание Бога, которое является предвкушением блаженного созерцания в вечности. Но Августин не презирает мирскую жизнь саму по себе. Она достойна отвержения, лишь когда преходящее занимает главное место в сердце человека. Божие творение хорошо и человек поставлен управлять теми дарами, которые дает ему Господь творения. На вопрос о том, как положение человека в мире соотносится с его общением с Богом, Августин отвечает, вводя различие между «uti» и «frui», «пользоваться» и «наслаждаться». В некотором смысле сотворенный мир также должен стать предметом любви, но высшая цель человека заключается не в этом. Творение должно использоваться лишь как средство на службе высшей любви. Только Бог должен быть предметом той любви, которая в конечном счете обретет покой в любимом. Здесь любовь есть постоянное восхождение в Бога, «fruitio

Dei». Различие между «frui» и «uti» — это различие между «diligere propter se»[52] и «diligere propter aliud».[53]

Человеческую жизнь можно сравнить с путешествием паломника в землю отцов. Цель его устремлений — эта земля, только там ему уготовано счастье. Но для достижения цели во время путешествия он пользуется кораблями и повозками. Если же он напротив будет искать удовольствий в самом странствии; тогда то, что должно быть лишь средством, превратится в цель. Подобным образом, христианин должен пользоваться миром, но не наслаждаться им. Любовь, которая обретает свое счастье лишь в небесной отчизне и пользуется вещами этого мира, есть «caritas», тогда как любовь, которая направлена в мир, чтобы наслаждаться им, используя Бога как средство для преходящего удовольствия, есть «cupiditas». «Boni ad hoc utuntur mundo, ut fruantur Deo; mali autem contra, ut fruantur mundo, uti volunt Deo» (De civitate Dei, XV, c.7).[54]

Различие между uti и frui составляет основание для целостной системы отношений человека с Богом и миром. Она представляет собой некую шкалу ценностей, на которой каждой вещи отводится свое место на основе ее близости или удаленности от абсолютной ценности. Любовь должна руководствоваться этой шкалой, таким образом, любовь становится «ordinata dilectio».[55] Упорядоченная любовь любит Бога той любовью, которой Он достоин, «fruitio Dei», и любит мир лишь в своем стремлении к высшему благу, как средство для достижения высшей ценности.

Таким образом, Августин не отрицает того, что сотворенный мир также должен стать предметом любви. Но это должна быть любовь, соразмерная ценности вещи, любовь, которая не останавливается на достигнутом, но идет дальше к высшему благу. В учении Августина о любви есть место даже для любви к самому себе. Когда говорится: «Возлюби ближнего своего как самого себя», Августин считает, что эти слова указывают на то, что человек также должен любить самого себя. Эта идея входит в учение о «dilectio ordinata». Свою жизнь следует любить в соответствии с той ценностью, какую она имеет на шкале ценностей этого мира.

Но понятие «amor sui» имеет у Августина и другие значения. Оно может использоваться как синоним понятия «любовь» вообще. Ибо вся любовь в основе своей есть «amor sui», направлен-

---

[52] «Любить что-либо ради него самого». — Прим. перев.

[53] «Любить что-либо ради чего-то другого». — Прим. перев.

[54] «Благие пользуются миром для того, чтобы наслаждаться Богом; злые же напротив, хотят пользоваться Богом для того, чтобы наслаждаться миром». — Прим. перев.

[55] «Упорядоченной любовью». — Прим. перев.

ность на собственное благополучие или высшее предназначение. В этом смысле слова, Августин может сказать, что истинная любовь к самому себе есть любовь к Богу и отречение от самого себя.

Далее, «amor sui» может также обозначать ложную любовь к самому себе, которая выражается в том, что человек ищет лишь своего собственного счастья и любит самого себя вместо того, чтобы любить Бога. В этом случае она составляет часть «cupiditas» человека и выступает против истинной любви. Таким образом, «amor sui» у Августина можно понимать трояко: как оправданную, «упорядоченную» любовь к самому себе, как стремление к высшему предназначению (при этом она равнозначна «amor Dei») или как ложную любовь к самому себе.

Основное противоречие существует между «caritas» и «cupiditas». Человек как сотворенное существо обязан искать свое благо вне самого себя. В своем испорченном состоянии он ищет его в разнообразии мира, в преходящем. Грех заключается именно в том, что глубинное направление воли человека отворачивается от Бога к миру, так что он любит творение вместо Творца. Изменение, происходящее с человеком в обращении, состоит в том, что «cupiditas», ложная любовь к миру, превращается в «caritas». Человек наполняется любовью к Богу.

Такое обращение находится за пределами возможностей человека. Сам человек является пленником стремления к преходящему благу. Для того чтобы в нем пробудилась любовь к Богу, она должна быть дана ему извне как дар. Она должна быть «влита» («infusio caritatis»), как выражается Августин в связи со словами Рим. 5:5: «Любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам». Лишь когда любовь Божия дарована человеку, он обретает силы для того, чтобы преодолеть любовь к миру.

Понимает ли Августин это излияние любви в физическом смысле как сообщение силы? В этом направлении Августина истолковывают либеральные теологи, которые вообще исходят из противопоставления между физическим и этическим. Но в случае Августина это суждение не соответствует истине. Благодать, любовь вливается в человека, но не магическим образом, а через Святой Дух. Можно сказать, что эта «caritas», даруемая человеку, совпадает со Святым Духом. Бог сообщает Себя человеку, и через Его присутствие человек наполняется той любовью, которая побеждает злые желания.

В более позднем католическом богословии излитую благодать понимали как внутреннюю силу, которая сообщается через таинства. Часто это представляли как магическое, метафизическое со-

бытие. Но нельзя сказать, что у Августина отсутствует личностный этический аспект. Благодать представлена как реальная преобразующая сила, и эта сила есть Сам Бог, Дух, который дается через веру во Христа.

Предпосылкой спасения является воплощение. Крест Христов означает, что Сам Бог унизил Себя до смерти ради нас. Это единственный способ, которым можно сокрушить наше высокомерие («superbia»). Высокомерие держит нас в плену у самих себя и является основанием нашего несчастья. Ничто не может разорвать эти оковы кроме «humilitas» Христа, которая служит нам примером и лекарством против нашей «superbia».

Августин осуществляет синтез двух направлений мысли: спасение происходит через деяние Божие, через Его предшествующую благодать и сошествие к нам в воплощении Христа — это одна основная мысль; вторая характеризуется понятиями «caritas» — «cupiditas»: стремление к высшему благу, скрытое в каждом человеке, но искаженное ложной любовью к миру и любовью к самому себе, должно быть вновь направлено к высшей цели и обрести свое удовлетворение в христианской любви к Богу. Таким образом, основная идея учения неоплатоников об эросе соединяется с христианским учением о спасении в единое мировоззрение, в котором Августин пытается дать ответ на главные вопросы человека, а также представить обобщенное изложение содержания христианского Евангелия (ср. A. Nygren, «Den kristna karlekstanken» II, 1936, s. 251-370).

Учение Августина о Церкви

В отношении учения о церкви Августин продолжил развитие западной традиции, начатой в первую очередь Киприаном. Его взгляды в определенной степени остаются открытыми для истолкования в различных направлениях. Поэтому как сторонники иерархического устройства церкви, так и оппозиционные по отношению к папству средневековые течения могли ссылаться на идеи Августина.

Спор с донатистами, который с конца III века раскалывал церковь в Северной Африке на два лагеря, побуждает Августина подробнее разработать свое учение о церкви. Можно сказать, что донатизм был первым большим движением «свободной церкви». По своим взглядам донатисты были связаны с некоторыми идеями Киприана и Новатиана, а также с более древними сепаратистскими течениями.

Раскол, названный по имени Доната Великого, епископа Карфагена (ум. 332), начался после гонений Диоклетиана. Поводом к расколу послужили некоторые практические вопросы, связанные с гонениями. Следовало ли выдавать некоторые христианские писания язычникам, или нет? Одни были строже в этом вопросе и утверждали, что нельзя выдавать никаких писаний вообще, другие были мягче и считали, что некоторые писания можно было выдать, и в этом не было предательства. Но когда сторонники последнего направления получили преимущество при выборах епископа Карфагена, приверженцы более строгих взглядов выбрали своего епископа. После этого раскол продолжался и со временем разделил всю церковь в Северной Африке, так что временами более половины ее епископов принадлежали к донатистам. Донат был одним из карфагенских епископов — приверженцев более строгого направления.

Первоначально спор возник по личному вопросу: один из карфагенских епископов был поставлен традитором, то есть тем, кто во время гонений выдал христианские писания. Более строгие считали, что такое поставление было недействительным. Затем спор распространился и на другие вопросы: о крещении, о святости церкви. Донатисты организовали свою церковь, которую они считали единственной истинной церковью. Как упоминалось, они широко распространились в Северной Африке, но при этом были представлены только там. Августин принял участие в споре, написав несколько работ, в которых он отвергал взгляды донатистов и даже высказывал мнение, что следует заставить их вернуться в церковь с помощью мирской власти. В 411 году в Карфагене состоялись религиозные собеседования с донатистами. После этого движение было в основном побеждено, и число его сторонников все более и более сокращалось до тех пор, пока все движение не исчезло. Но те же самые взгляды, которых придерживались донатисты, появлялись вновь и вновь на протяжении истории церкви. Сектантские движения или «свободные церкви» как правило построены на том же понимании церкви, какое было у донатистов. Поэтому борьба Августина с донатистами имеет принципиально важное значение.

Донатисты были продолжателями древней «пневматической» традиции, согласно которой истинным служителем является только тот, кто имеет дар Духа. Как и Киприан, они связывают Дух и служение и считают епископский сан носителем Духа. Можно признать лишь такого епископа, который своей безупречностью и дарованиями может доказать, что является носителем Духа. Сами

по себе эти взгляды не должны были неизбежно привести к расколу. Но затем на их основе были сделаны выводы о том, что священнодействия, выполненные недостойным епископом, недействительны. Тот, кто рукоположен традитором, не может быть истинным епископом. Крещение, совершенное недостойным, еретическим священником, не может быть действительным, поскольку этот служитель не имеет дара Духа. Таким образом, донатизм представляет взгляд, который обычно называется «theologia regenitorum»: духовное действие, то есть действие таинств, считается зависимым от святости служителя (противоположное понятие: «theologia irregenitorum»).

Позиция, занятая донатистами по вышеупомянутым практическим вопросам, связана с их пониманием церкви. Церковь должна быть сообществом святых. А поскольку существующая церковь включает также лицемеров и тех, кто придерживается более мягких взглядов в отношении покаяния, следует отделиться от этой церкви. Донатисты требовали перекрещивания тех, кто переходил из церкви в их общину. Действительным считалось лишь то рукоположение, которое было совершено признанными ими епископами. Как и Киприан, они строили церковь на епископах-носителях Духа, но поскольку в то же время они, как и Новатиан, считали церковь сообществом только святых, их учение стало сепаратистским.

Одним из предшественников Августина в борьбе против донатистов был Оптат Милевийский, которому он посвятил одно из своих обличительных произведений. Сам он в ряде трудов, написанных около 400 года (например, «De baptismo»[56]) изложил свои основные мысли по вопросу о церкви и таинствах в ходе полемики против учений донатистов.

Вопросы, о которых идет речь прежде всего — это действительность крещения и рукоположения. Донатисты мотивировали требование перекрещивать переходящих в их общину тем, что лишь крещение, совершенное святыми, могло освятить крещаемого, быть действенным и действительным. В противоположность этому Августин утверждает, что церковь со своей стороны должна признавать действительными даже крещения, совершенные раскольниками. Ибо крещение само по себе есть священнодействие, которое не зависит от святости лица, его совершившего. «Велико различие между апостолом и пьяницей; но нет никакого различия между Христовым крещением, совершенным апостолом, и Хрис-

[56] «О крещении». — Прим. перев.

товым крещением, совершенным пьяницей; нет никакого различия между Христовым крещением, совершенным апостолом или еретиком» (Epist. 93,48). «Вода при крещении еретиков не поддельная; ибо само Божие творение не зло, а слово Евангелия не опровергается, какой бы лжеучитель его ни произносил» (De baptismo, IV,24).

Через крещение человек получает знак того, что он принадлежит Христу, «character dominicus», подобный клейму, показывающему принадлежность господину. Итак, крещение означает, что человек является собственностью Христа. Это клеймо, если использовать средневековый термин, является неизгладимым («character indelebilis»). Так же обстоит дело и с ординацией, рукоположением священника или посвящением епископа. В соответствии с этим пониманием никогда не следует совершать перекрещивание. Также не следует повторять ординацию. Таким образом, Августин является представителем «theologia irregenitorum» (см. выше).

В этом аспекте Августин отличается от Киприана. Тот полагал, что лишь крещение, совершенное в церкви, где есть Дух, может способствовать спасению. Поэтому крещение еретиков не было действительным, и те, кто переходил в церковь из еретических групп, должны были повторно креститься.

Значит ли это, что для Августина не существует никакого различия между крещением от еретиков и крещением, осуществляемом в церкви? Согласно Августину, сам акт крещения одинаково действителен в обоих случаях, но как и Киприан, он утверждает, что в действительности лишь крещение церкви имеет спасительное действие. Лишь там, где сохраняется единство церкви, крещение приносит прощение грехов и обновление. Ибо лишь в церкви дается Святой Дух и тем самым — любовь, «caritas». Трудность соединения этих двух идей Августин преодолевает, вводя различие между самим таинством и действием таинства, чего не делал Киприан. «Aliud est sacramentum, aliud virtus sacramenti».[57] Действие таинства, которое может иметь место лишь там, где сохраняется единство церкви, есть любовь. «Не имеет Божией любви тот, кто не любит единства церкви, из этого видно и с полным правом можно сказать, что лишь в кафолической церкви человек принимает Святого Духа» (De baptismo, III,21). Но само таинство сохраняется независимо от того, существует ли его действие или нет. «Так же как крещеный не теряет таинства крещения, если он отпадает от единства церкви, так и рукоположенный не теряет таин-

---

[57] «Таинство — одно, сила таинства — другое». — Прим. перев.

ства совершать крещение, если он отпадает от единства церкви» (De baptismo, I,2). Крещеные нечестивцы и еретики имеют крещение так же, как и праведные; но любви они не имеют.

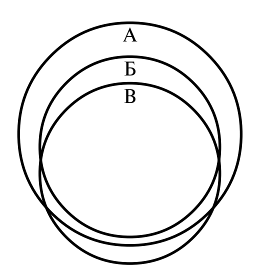
Августин использует слово «таинство» («sacrament») в более широком смысле, чем мы. По его мнению, крещение и причастие являются главными таинствами. Они происходят от Христа и наряду со словом образуют основание церкви (Ин. 19:34). Августин проводит резкое разграничение между внешними знаками, элементами таинства, и их духовным содержанием. Таким же образом он различает внешнее слово и Дух, который говорит в слове. Внешние знаки есть символы, указывающие на духовную реальность. Августин представляет себе духовное действие как параллельное внешнему событию. Они связаны на основании повеления Божия, но в то же время различны. Это «символическое» понимание связано у Августина с мировоззрением неоплатоников. Внешние вещи строго отделены от духовного, но в то же время они могут представлять собой символы, указывающие на божественное, в которых оно приближается к нам. Таинства есть внешние знаки, вмещающие духовное содержание. Но они не обязательно связаны с ним.

Противостояние с донатистами также затрагивает понятие о церкви вообще. Как упоминалось выше, противники считали церковью лишь сообщество святых, ограниченное их общиной. Возражая, Августин говорит, что для них церковь существует лишь в Африке. Для него же она является всей Христовой церковью, распространившейся по всему миру. Эта церковь основана на слове Христа, и в ней преподаются таинства. От этого сообщества нельзя отделить нечестивцев и лицемеров. Те люди, которые внешним образом принадлежат к церкви, должны причисляться к ней, даже если у некоторых из них нет Духа или любви. Последние не принадлежат к общению святых, к церкви в собственном смысле слова. Ибо церковь в этом смысле для Августина включает лишь благочестивых, тех, в ком действует Святой Дух и в ком Он зажег любовь, «caritas». Они составляют внутреннее невидимое сообщество, «единство Духа в союзе мира». Через свое взаимное общение они выражают любовь, которая излита в них через Дух Христов, и таким образом они образуют духовное единство во Христе, являются телом Христовым. Эта внутренняя церковь, скрепляемая невидимым соединением любви, «invisibilis caritatis compages» не совпадает с внешней церковной организацией, христианским миром. Внешняя церковь состоит из всех тех, кто исповедует имя Христа и принимает таинства. Это внешнее церковное сообще-

ство устанавливается через таинства и освящается словом и таинством. Итак, его святость состоит не в святости его членов или в харизме служителей. Но в этой церкви истинные христиане и лицемеры находятся рядом друг с другом и живут вместе, как пшеница и плевелы должны расти вместе до времени жатвы.

Итак, Августин говорит о церкви в двух значениях этого слова: как о внешнем церковном сообществе и как об общении святых или сообществе истинно верующих. Эти понятия не совпадают, ибо во внешней церкви есть много нечестивых или не истинно верующих. Но между ними сохраняется такое соотношение: сообщество святых всегда находится внутри внешнего сообщества церкви. Лишь там, где люди живут в единстве церкви, может быть истинная вера. За пределами этого сообщества нет никакого спасения, ибо там нет ни Духа Христова, ни любви.

Однако иногда Августин говорит о церкви в третьем значении, когда он определяет ее как «numerus praedestinatorum».[58] Этот круг верующих не совпадает ни с внешним сообществом церкви, ни с общением святых. Он не совпадает с внешней христианской церковью, ибо можно думать, что Бог избирает людей и за пределами церкви (здесь в качестве примера упоминается Иов, который не был израильтянином) или тех, кто не приобщился к таинствам (покаявшийся разбойник). Избранные также не все те, кто сейчас принадлежит к общению святых. Ибо можно вообразить, что некоторые из них со временем отпадут, поскольку не имеют дара сохранения веры (donum perseverantiae). Избранными являются лишь те, кто стал причастен благодати, а также до конца устоял в вере. Природа вещей такова, что ни один человек не может видеть или судить о том, кто принадлежит к собранию избранных. Можно так проиллюстрировать тройственное понятие о церкви у Августина:



А = внешнее установление спасения, христианский мир;
Б = общение святых, невеста Христова, невидимое сообщество любви;
В = собрание предопределенных к спасению

[58] «Число предопределенных». — Прим. перев.

Учение Августина о церкви имеет значение не только в свете борьбы с донатистами, но также для понимания его представлений о Царстве Божием и царстве мира, которое он приводит в своем великом произведении «De civitate Dei».[59] Состоящий из 22 книг, написанных в 413-426 гг., этот труд можно рассматривать как апологию против обвинений язычников в том, что христиане являются причиной несчастий, постигших общество, а также как изложение событий мировой истории как борьбы язычества и христианства. «Civitas Dei»[60] и «civitas terrena»[61] предстают здесь, однако, не как два правительства, власть которых должна быть урегулирована, а как два сообщества («societates»), которые от начала до конца времен находятся в состоянии борьбы друг с другом. Это противостояние определяет ход истории и образует ее внутренние связи. Оба сообщества скреплены узами любви. В одном случае речь идет о тех, кто любит Бога до самоотречения, в другом случае — о тех, кто любит самого себя настолько, что презирает Бога. Это различие существует уже в ангельском мире между добрыми и злыми ангелами и проявляется в человеческом мире со времен Каина и Авеля. О Каине сказано, что он построил город, тогда как Авель жил на земле как пришелец. Через Христа град Божий обретает конкретное воплощение в церкви, общении святых, тогда как земное государство выступает в облике Римской Империи и других языческих царств.

Таким образом, нельзя сравнивать эти оба понятия «civitas Dei» и «civitas terrena», о которых говорит Августин, с современным противопоставлением церкви государству. Взгляд Августина шире. Он говорит о двух линиях развития, о двух сообществах, действующих в ходе исторических событий, а не о внешних силах или организациях.

«Civitas Dei» — это не внешняя церковь или иерархия, но прежде всего общение святых, внутренняя церковь, которая скрыта, но в то же время конкретизирована во внешней организации. «Ибо град святых есть град вышний, хотя он и здесь рождает своих граждан, в лице которых странствует, пока не наступит время его царства» (De civ. Dei 15, 1).[62]

Так же *«civitas terrena»* не совпадает с государством, но обозначает сообщество злых и безбожных людей, которое было движущей силой, стоявшей за образованием языческих государств.

---

[59] «О граде Божием». — Прим. перев.

[60] «Град Божий». — Прим. перев.

[61] «Град земной». — Прим. перев.

[62] Цит. по: Блаженный Августин, «Творения», т. 4, стр. 51; Алетейя, СПб, 1998. — Прим. перев.

Исходной точкой для Августина становится защита града Божия, общения святых, от языческого римского государства. Поэтому основной акцент делается на противоречии. Град Божий — это сообщество Духа, состоящее из благочестивых и верующих. Град земной — сообщество злых, враждебных по отношению к Богу людей. Однако это не означает того, что Августин враждебно относится к государству вообще. Отчасти он признает, что даже злое языческое государство, которое воплощает в себе «civitas terrena», совершает что-то хорошее, поскольку поддерживает внешний порядок. Отчасти, он представляет себе его в качестве идеала, которое также существует ради внешнего порядка, но выполняя эту задачу, оно также служит как средство распространения и укрепления царства Божия. Таким образом, его цель — в граде Божием, а само оно является лишь средством. Поэтому оно также подчинено граду Божию и должно повиноваться его законам.

Из этого следует, что между «civitas Dei» и «civitas terrena» существует такое же соотношение, как между «caritas» и «cupiditas». «Cupiditas» есть нечто злое, поскольку обозначает любовь, которая направлена лишь на мир, но забывает Бога. Но это не значит, что вся любовь к временным вещам должна быть отвергнута. Ее следует просто подчинить высшей любви и использовать преходящее как средство для достижения чего-то высшего. Таким же образом, земное государство само по себе не является злом, но становится таковым, если превращается в самоцель, если становится единственным сообществом для людей и если оно направлено лишь на земные преимущества. Если же, напротив, государством правят христианские законы и оно подчинено общению святых как своей высшей цели, для которой оно само является средством, государство выполняет свое установленное Богом предназначение. Оно занимает то место, которое предназначено для него и поддерживает порядок, полезный как для земных целей, так и для роста и укрепления града Божия.

Таким образом, «civitas Dei» — не то же самое, что внешняя церковь, хотя Августин и не противопоставляет их друг другу. Это духовное сообщество тех, кто верует во Христа и исполнился Его Духа, тех, кто живет в любви к Богу. Град Божий обозначает владычество Христа на земле, является сообществом людей, через которых Христос ведет Свое царство к победе. Это невидимое духовное сообщество, но в то же время оно имеет конкретное выражение, «socialis vita sanctorum».[63] «Civitas Dei» можно также срав-

[63] «Совместная жизнь святых». — Прим. перев.

нить с царством Божиим в той мере, в какой оно осуществляется на земле. Но однажды оно перейдет в вечное царство Божие, которое находится за пределами времени и приводит общение святых к совершенству.

Что касается отношений между градом Божиим и градом земным, Августин утверждает, что град земной должен быть подчинен граду Божию. Это обусловлено общими предпосылками. Первый имеет лишь земные цели. Он существует ради внешнего порядка. Тем самым его цель должна заключаться в том, чтобы содействовать сообществу, состоящему из избранных и святых Божиих. Цель всего человечества — царство Божие. Этой цели должен, в сущности, служить и град земной, если он является истинным христианским государством. Эта идея не означает сама по себе, что государство должно быть подчинено церкви, то есть внешней церковной организации, ибо Августин говорит о самих сообществах и их внутренних целях. Но в эпоху Средневековья его слова были истолкованы в этом направлении и труд «De civitate Dei» явился предпосылкой для более позднего учения о главенстве Папы над мирской властью. Считалось, что императоры и короли получают свою власть от Папы, и поэтому именно он должен возводить их на престол. Августин не предписывает такого подчинения церкви, но нет и никаких препятствий для того, чтобы сделать подобный вывод. Ибо он действительно считает, что общение святых проявляется также в священнослужении, во внешней организации, и для него не существует какого-то явного раскола между «civitas Dei», внутренним духовным сообществом и внешним устройством церкви. Последнее является предпосылкой первого. Таким образом, иерархические идеи являются истолкованием учения Августина, но в то же время и последовательным развитием некоторых сторон его богословия.

Учение Августина о грехе и благодати

Существует определенное внутреннее соответствие между тринитарными и христологическими спорами на Востоке в IV-V веках с одной стороны и пелагианскими спорами в Западной церкви в V веке с другой стороны. В обоих случаях вопрос состоит в том, что является основанием нашего спасения. В связи с борьбой с арианством и так называемыми монархианскими ересями на первый план выходит следующий аргумент: если Христос не является истинным Богом, Он не может спасти человека; если Он не является истинным Богом и истинным человеком

в единстве личности, Он не может освободить человека из-под власти греха и смерти. Подобным образом, Августин, выступая против Пелагия, утверждает, что спасение есть деяние Самого Бога, а не нечто, идущее от людей. В первом случае речь идет о соотношении божественной и человеческой природы во Христе, во втором случае — о соотношении между Божией благодатью и свободной волей человека (ср. R. Bring, «Kristendomstolkningar», 1950, p. 230f.). Так же как Афанасий учил, что Христос есть истинный Бог и что деяние, которое Он совершил, было деянием Самого Бога, Августин учил, что лишь благодать Божия совершила спасение человека. Но для него вопрос переходит из чисто теологической сферы в антропологическую. В теологии на Западе в центре интереса оказываются вопросы о грехе и благодати, а также вопрос о церкви.

Пелагий, родом из Ирландии, выступил незадолго до 400 года в Риме со строгой проповедью покаяния. Позднее он также проповедовал в Северной Африке. Его учеником был Целестий, а несколько позже самым видным приверженцем пелагианства стал Юлиан Экланский. Пелагианство получило широкое распространение, и церковь была вынуждена бороться с ним, в особенности используя антипелагианские произведения Августина. В результате теологи Востока отвергнули учение Пелагия, и на Эфесском Соборе 431 года, осудившем несторианство, пелагианские представления были также отвергнуты как еретические.

В своей проповеди Пелагий апеллирует к свободной воле человека. При этом он считает, что человек сам по себе имеет возможность выбирать между добром и злом. Он утверждает, что если человек не знает о своей возможности исполнить повеления Божии, то он никогда не сможет им следовать и не станет лучше. Было бы бессмысленно призывать человека к тому, что он представляет невозможным для себя.

Идея свободы воли является общей предпосылкой в теологии древней церкви, как восточной так и западной. Свобода выбора человека — предпосылка для проповеди закона, для воспитания и восстановления человека. Без этой свободы невозможно приписывать человеку ответственность за свои поступки, а значит, и вину за свои преступления.

Но в споре между Пелагием и Августином весь вопрос свободы воли рассматривается в новой ситуации и становится одним из основных аспектов учения о спасении, проблемы греха и благодати. У Пелагия понятие свободы воли имеет намного более широкое значение, нежели в более ранней традиции. Для него она яв-

ляется не просто способностью человека выбирать и действовать свободно (в более поздней терминологии это называется формальной или психологической свободой). Для него она также означает, что человек обладает свободой выбирать между добром и злом и что из всех возможных действий он может выбрать хороший поступок так же, как и плохой.

Итак, согласно Пелагию, человек имеет возможность и свободу принять решение в пользу добра. По мнению Пелагия, грех заключается лишь в отдельных волевых актах. Если человек выбирает зло, он грешит. Но ничто не препятствует тому, чтобы он смог выбрать добро и тем самым избежать греха. Пелагий отвергает представление о том, что грех является склонностью человека или его природой. Он есть «non naturae delictum sed voluntatis».[64] Отсюда следует, что Пелагий также отвергает идею первородного греха. Грех состоит лишь в том, что человек делает, поэтому он не может быть унаследован или связан с природой. Он считает, что лишь в этом случае можно говорить об ответственности человека и что лишь на этом основании возможно нравственное улучшение. Значит, по мнению Пелагия, маленькие дети, которые еще сознательно не выбрали зло, свободны от греха. Следовательно, крещение не обязательно приносит освобождение от греха.

Пелагий также считает, что человек может достичь освобождения от греха, то есть все более и более избегать зла и выбирать добро. Как же тогда Пелагий объясняет всеобщность греха, то, что человек, несмотря на свою свободу, все же часто выбирает зло? Здесь он указывает на долгую привычку грешить, «longa consuetudo vitorum». Через повторение волевых актов склонность человека к злу возрастает.

Итак, человек может собственными силами выбрать добро. Значит ли это, что, по мнению Пелагия, он не нуждается в Божией благодати? Нет, Пелагий также говорит о благодати, хотя и по-другому, нежели Августин. Для последнего благодать есть нечто, что преображает волю человека, вливает в него любовь к Богу и тем самым полностью изменяет направление его воли. Для Пелагия благодать Божия означает, что человеку изначально дается воля, которая свободна делать добро. Действие благодати есть «bonum naturae». Далее, Божия благодать облегчила человеку выбор и дала ему помощь стремиться к добру. Эта помощь дается через проповедь закона и пример Христа, далее через прощение греха, чтобы человек, не отягощенный прошлым, мог продол-

---

[64] «Дефект не природы, а воли». — Прим. перев.

жать свой путь. Итак, благодать требуется как помощь воле. Но все же человек сам имеет возможность выбирать добро.

В резкое противоречие с этими идеями вступает учение Августина о свободе, грехе и благодати, изложенное среди прочего в произведениях, направленных против пелагианства: «De spiritu et littera»[65] (412), «De natura et gratia»[66] (415) и «Contra Julianum»[67] (421). Можно сказать, что спор в основном касается следующих положений: свобода воли, первородный грех, усвоение спасения, благодать, предопределение.

С одной точки зрения, вся эта сторона богословия Августина содержит представление о человеке и его положении по отношению к Богу. Однако его богословская «антропология» в то же время является составной частью учения о порядке спасения. Прежде всего, в центре стоит Божие действие по отношению к человеку и положению человека в осуществляющемся Божием плане спасения мира. Высказывания о свободе воли и о действии благодати обусловлены различными стадиями, которые проходит человек в своем развитии от сотворения до достижения совершенства. Августин различает четыре такие стадии, когда он говорит о человеке: «ante legem»,[68] «sub lege»,[69] «sub gratia»[70] и «in pace»[71] (используя терминологию более поздней традиции: «до грехопадения», «после грехопадения», «после обращения» и «в совершенстве»).

В так называемом изначальном состоянии, то есть при сотворении первого человека, человек обладал свободой в полной мере. Его воля была не только свободной в своем действии, но также могла выбирать между добром и злом. Таким образом, это была как формальная свобода, так и способность выбирать добро. Итак, эта свобода означает «posse non peccare».[72] Человек обладал этой способностью не от природы, но только при помощи благодати. Лишь через «prima gratia»[73] человек имел свободу для добра.

В свободе также заложена возможность грехопадения, и причина первого греха была в свободной воле. Грехопадение означает, что человек в своем высокомерии («superbia») отворачивается от Бога и направляется к злу. Его «caritas» сменяется «cupiditas».

65 «О духе и букве». — Прим. перев.
66 «О природе и благодати». — Прим. перев.
67 «Против Юлиана». — Прим. перев.
68 «До закона». — Прим. перев.
69 «Под законом». — Прим. перев.
70 «Под благодатью». — Прим. перев.
71 «В мире (покое)». — Прим. перев.
72 «Способность не грешить». — Прим. перев.
73 «Первая благодать». — Прим. перев.

Он теряет дар благодати, а вместе с ним и свободу, которая состоит в способности выбирать добро. Ибо с тех пор как утрачена благодать, в природу человека вносятся искажения. Воля и разум уже не господствуют над низшими силами души, но последние берут верх, и человек попадает в ловушку желания, увлекаемый «concupiscentia». Это состояние, которое он не может изменить. Конечно, в отдельных случаях воля может преодолеть вожделение, но само направление воли остается тем же. Человек не выйдет из заколдованного круга вожделения, поскольку в этой ситуации высшая цель его воли — не Бог, а земное.

Таким образом, грехопадение означает, что человек теряет свободу делать добро. Вместо нее появляется «necessitas peccandi».[74] Его «posse non peccare» превращается в «non posse non peccare».[75] Здесь проявляется противоречие со взглядами Пелагия. Августин отрицает, что человек после грехопадения имеет какую-то свободную волю в собственном смысле слова, то есть свободу делать добро. Он все более испытывает принуждение грешить, то есть действовать так, что его действия в конечном счете ведут к погибели. Он может совершать отдельные добрые дела, но не может изменить направление своей злой воли. Однако Августин не отрицает формальной свободы. Поэтому его взгляды не являются детерминистскими. Человек действует свободно. Но в падшем состоянии он имеет лишь свободу грешить, то есть сильно ограниченную или искаженную свободу. А именно, злое направление его воли определяет его действия и не позволяет ему делать добро. Конечно же, человек свободен в отношении отдельного волевого акта, но он не может изменить своего целостного отношения, определяемого волей, и следовательно, он не свободен.

Злое направление воли выражает себя как «concupiscentia», вожделение. Но в то же время первый грех является преступлением («culpa»), которое влечет за собой вину перед Богом. Поэтому первородный грех приносит с собой постоянное состояние вины («reatus»). Именно эта вина составляет сущность греха, его «formale», то есть то, что делает его грехом. В крещении унаследованная вина снимается, то есть первородный грех более не вменяется в вину как грех. Тем не менее, конкретное состояние первородного греха, его concupiscentia остается и после крещения. Оно несет с собой испорченность, которая повредила самой человеческой природе, «natura vitiata peccato».[76] Грех — это не только

[74] «Принуждение грешить». — Прим. перев.

[75] «Неспособность не грешить». — Прим. перев.

[76] «Природа, испорченная грехом». — Прим. перев.

отдельные действия или волевые акты, но реальная порча природы, происходящая оттого, что искажено само направление воли. Так же как Лютер подчеркивает, что грех относится не только к внешнему действию, но по своей сути есть неверие, вражда против Бога, Августин описывает его как искаженное направление воли. В этом состоит глубочайшее противоречие между ним и Пелагием.

То, что грех связан с природой человека, проявляется даже в самой мысли об испорченности как о чем-то унаследованном. Первый неправильный шаг был совершен по свободной воле человека. Но в грехопадение Адама был вовлечен весь человеческий род. Библейский Адам — это «человек» вообще; в нем объединены все, так что весь род его потомков составляет в нем единство. Поэтому все также причастны к вине Адама, следовательно, первородный грех отдельного человека не зависит от волевого решения, но существует прежде всех волевых действий. Состояние вины наследуется и снимается с человека через крещение.

Но наследуется и сама испорченность, которая является следствием непослушания Адама, то есть она реальным образом передается из рода в род. Августин считает, что в связи с естественным продолжением рода, новому поколению также передается злое вожделение. Поэтому все человечество представляет собой «massa perditionis».[77] Оно находится в плену состояния вожделения и отягощено испорченностью, которая является его следствием.

Таким образом, по мнению Августина, унаследованное греховное состояние одновременно влечет за собой вину: из-за первородного греха человек достоин быть отвергнутым Богом. Из этого делается вывод о том, что некрещеные дети подлежат осуждению. В более позднем католическом богословии этот пункт вероучения различным образом смягчался, и даже в трудах Августина встречается мысль о том, что молитвы близких могут в некоторых случаях заменить крещение. Представление об унаследованном греховном состоянии часто понимали неправильно. Оно, конечно же, не означает отрицание невиновности ребенка с чисто человеческой точки зрения. Здесь речь идет не о внешних грехах, а скорее о состоянии, в котором находится человек из-за злого направления его воли. Далее, учение о первородном грехе предполагает мысль о единстве человеческого рода в Адаме. Ибо как иначе можно приписывать отдельному человеку какую-то вину или ответственность за то, что он сам не нарушал? Рассуждения Августина сталки-

[77] «Испорченную массу». — Прим. перев.

ваются с тем же возражением, относятся ли они к взрослым или к детям. В обоих случаях одинаково трудно учитывать вину первородного греха. Здесь необходимо принять как предпосылку то, что первородный грех как таковой находится за пределами эмпирического знания, поэтому его также нельзя оценивать, исходя из того опыта, которым располагает разум.

В своем учении о первородном грехе Августин описывает грех как состояние, которое относится ко всему человеку, а не только к отдельным действиям. Он есть враждебность воли по отношению к Богу, «perversitas voluntatis a summa substantia».[78] Тем самым указано на то, что зло есть нечто негативное, отсутствие субстанции, отсутствие общения с Богом, но в то же время нечто приносящее вину и влекущее за собой конкретную испорченность.

Из такого понимания греха следует, что воля человека после грехопадения считается неспособной делать добро. Конечно, человек может иногда делать что-то хорошее и то, что правильно и полезно в земной жизни. Но поскольку в то же время направление воли остается злым, эти дела не являются действительно добрыми, так как сам человек остается злым и его действия направлены на то, что ведет к испорченности. Это учение о несвободе воли (не путать с детерминизмом) означает, что сам человек не может содействовать своему спасению.

Божия благодать, которая является единственной причиной спасения человека, открылась в деянии Христа. Он есть примирение за наши грехи, и через веру в Него человек становится сопричастен благодати. Это единственный путь к благому действию: «quod lex imperat, fides impetrat»[79] (De spir. et litt. 13,22). Действие благодати состоит отчасти в прощении грехов, отчасти в обновлении.

Через посредническое деяние, совершённое Христом, восстанавливается разрушенное общение с Богом. Вина снимается через прощение грехов, и человек восстанавливается для духовной жизни, которая была утеряна при грехопадении. Итак, спасение, по мнению Августина, действительно заключается в прощении грехов, а благодать есть любящая воля Божия, которая осуществляет это прощение.

Но благодать не только снимает грех, но и совершает одновременно обновление человека. Грех состоит в реальной испорченности человеческой природы. Этот ущерб излечивается благодатью,

---

[78] «Отклонение воли от высшей сущности». — Прим. перев.
[79] «То, что повелевает закон, совершает вера». — Прим. перев.

«gratia sanans».[80] Жизнь возвращается, когда восстанавливается связь с Богом. Благодать вырабатывает в человеке новую волю. Она включает «infusio caritatis».[81] Направленная в этот мир злая воля заменяется доброй волей, «caritas». Благодаря этому человек может следовать заповедям Божиим, жить по которым он раньше был не в состоянии. Его свобода, то есть его способность делать добро восстанавливается, «libertas restituta». Эта свобода лишь начинается, пока длится земная жизнь. Ибо здесь человек живет в борьбе с вожделением и восстанавливается лишь постепенно. Но только любовь, новая воля может привести человека к добру. Без помощи благодати он никогда не сможет сделать ничего хорошего. Поэтому исполнение закона, которое требует Бог, возможно лишь когда Сам Бог дает для этого силу. «Da quod jube, et jube quod vis»[82] (Conf. X, 29). Эта любовь связана с верой. Верить в Бога — значит в то же время любить Его и надеяться однажды узреть Его. Вера, надежда и любовь взаимосвязаны; они образуют сущность христианства.

Спасение приходит через прощение грехов, через веру, прежде всех наших заслуг, причем сам человек не имеет возможности способствовать своему спасению. Это — основная мысль Августина, направленная против Пелагия, и в ней Августин следует за апостолом Павлом, учение которого об оправдании через веру было определяющим для него. Воля человека не способна к добру, поэтому спасение должно быть делом Самого Бога. Но в то же время для Августина благодать означает обновление человека. Его воля преображается, в него вливается любовь, так что он действительно может творить добро и быть Божиим сотрудником в вере. В определенном смысле Августин видит цель именно в этом обновлении. Именно любовь к Богу, «caritas», является предпосылкой спасения. Это вносит определенные различия по сравнению с истолкованием посланий апостола Павла в эпоху Реформации. Для Лютера и последующей лютеранской традиции оправдывает одна вера, то есть вера в Христа, невзирая на наши дела. По мнению Августина, спасает также вера, но та вера, которая творит добро, которая связана с «caritas» и находит выражение в ней. Вытекающие из любви действия рассматриваются как заслуги, которые однажды будут вознаграждены. Но в то же время подчеркивается, что такие заслуги возможны лишь по благодати. «Когда Бог увенчивает наши заслуги, Он увенчивает не что иное, как Свои собственные дары» (Epist. 194,19).

---

80 «Исцеляющая благодать». — Прим. перев.

81 «Вливание любви». — Прим. перев.

82 «Дай, что велишь, повели, что хочешь». — Цит. по: Блаженный Августин, «Творения», т. 1, с. 642, Спб, 1998. — Прим. перев.

По мнению Августина, причиной и предпосылкой спасения является не только прощающая божественная благодать, но и влитая любовь. Основанием спасения действительно является только благодать, а не свободная воля, но в действии благодати принимается во внимание не столько «чуждая» праведность Христа, вменяемая нам, сколько изменение, происходящее в жизни рожденного вновь человека под действием излитой любви.

Наиболее сильно противостояние пелагианству отразилось в учении Августина о *предопределении*. Благодать, которая является единственной причиной спасения человека, есть любящая воля Божия; поэтому в то же время она всемогуща. Это всемогущество означает, что спасение человека зависит только от воли и решения Бога. Бог от вечности избрал некоторых людей, чтобы вырвать их из испорченной массы и чтобы они стали сопричастны спасению. Таким образом, деяние благодати в порядке спасения состоит лишь в исполнении во времени того, что заложено в вечном и скрытом решении Бога. Августин связывает это со словами из Рим. 8:30: «А кого Он предопределил, тех и призвал, а кого призвал, тех и оправдал; а кого оправдал, тех и прославил».

Итак, то, что человек спасается, в конечном счете основано на воле Божией, а не на чем-либо в самом человеке (не на заслугах или свободной воле). Для Августина это значит, что тот, кто был избран, также однажды будет спасен. Если он когда-то пришел к вере, невозможно представить себе его отпадение. Благодать дает ему не только веру, но и «donum perseverantiae».[83] Такая точка зрения получила название «неотвергаемая благодать», «gratia irresistibilis» (сам термин появился позднее). Августин считает, что и вне церкви могут быть люди, предопределенные к спасению, которые будут спасены по всемогуществу благодати без обычных средств.

Далее, из учения о предопределении Августин делает вывод о том, что если кто-либо не спасен, это также зависит от воли и решения Бога или точнее от того, что Бог не хотел этого или не принял такого решения. Ибо без воли и всемогущества Божия не может произойти ничего. Невозможно постичь, каким образом эта мысль сочетается с мыслью о любви Божией. Слова из 1 Тим. 2:4 («Бог хочет, чтобы все люди спаслись») являются камнем преткновения для всех, кто учит о двойном предопределении. По истолкованию Августина, они относятся ко всем классам или видам людей.

---

[83] «Дар стойкости». — Прим. перев.

В своем учении о предопределении Августин сделал крайние выводы из учения о благодати как единственной основе спасения. Более позднее богословие обычно не принимало этих выводов и не признавало учения о неотвергаемой благодати, а также теории двойного предопределения. Однако эти идеи продолжали доставлять беспокойство, будучи наиболее резкой противоположностью пелагианских тенденций. К ним снова и снова обращались те богословы, которые желали быть верными последователями Августина.

СРЕДНИЕ ВЕКА

От Августина до Лютера

12. Спор об августинианстве. Оранский собор 529 года

Учение Августина о благодати и о предопределении, послужившее поводом для ожесточенных споров уже среди его современников, продолжало стоять в центре богословских дискуссий в течение всего периода Средних веков, а отчасти и после Реформации. При этом на первый план дискуссии выдвигались следующие проблемы: сфера действия свободы воли, функция благодати при обращении и обновлении человека, значение предопределения.

Уже при жизни Августина, среди монахов в городе Гадрумет (к югу от Карфагена) возник спор относительно его учения о благодати. Некоторые толковали его таким образом, что человек не имеет свободы воли и что его дела не имеют значения для последнего суда. Другие возражали: благодать поддерживала свободную волю, поэтому человек был в состоянии делать добро; каждый будет судим по своим делам. С этим соглашался сам Августин, подробно обосновавший свою точку зрения в произведениях «De gratia et libero arbitrio»[84] и «De correptione et gratia».[85]

Особое противостояние идеям Августина в Галлии было в так называемом полупелагианском направлении. В частности, его приверженцы выступали против учения о предопределении, которое они истолковывали как фатализм, и против идеи о неспособности воли к вере и к добру вообще. Августин, узнав об этой критике от своих учеников Проспера и Илария, ответил на нее, среди прочего, в произведениях «De praedestinatione sanctorum»[86] и «De dono perseverantiae».[87]

Полупелагианские взгляды формулировал прежде всего Иоанн Кассиан (ум. 430/435), основатель монастыря Св. Виктора в Массилии (ныне Марсель). Следует отметить, что полупелагианство не следует теории Пелагия, но обращается назад к восточной тра-

[84] «О благодати и свободной воле». — Прим. перев.
[85] «О наказании и благодати». — Прим. перев.
[86] «О предопределении святых». — Прим. перев.
[87] «О даре стойкости в вере». — Прим. перев.

диции до Августина; согласно полупелагианству, ереси Пелагия можно избежать не впадая в крайности учения Августина о благодати. Кассиан исходит из монашеского опыта и подчеркивает как реальность греховной испорченности, так и возможность человека к достойным стремлениям. Грех унаследован от Адама и весь человеческий род причастен к его согрешению. Поэтому без помощи благодати человек не может обрести спасение или упражняться в добродетели. Но он несет в себе семя добра, которое нужно лишь пробудить к жизни посредством благодати. По своей свободной воле человек может отвергнуть благодать или устремиться к ней. При обращении иногда Бог предпринимает инициативу, иногда Он ожидает решения нашей воли, так что наша воля предшествует Божией. Бог не желает, чтобы кто-то погиб. Когда это происходит, это противоречит Его воле.

Как вытекает из приведенного выше, Кассиан принимает учение Августина о первородном грехе, но отвергает идею о действии одной лишь благодати. Вместо этого он предполагает содействие благодати и свободной воли при обращении и обновлении. Отвержение человеком благодати не имеет основания в воле Божией.

Впоследствии массилийское богословие получило значительное распространение в Галлии. Противоречия еще более обострились. Проспер Аквитанский настаивал на чистом августинианстве, тогда как Фауст из Рейи (Риец в Провансе; ум. ок. 490/500) разработал противоположную точку зрения и пошел в направлении пелагианского понимания еще дальше Кассиана. Викентий Леринский, который сформулировал известный принцип, утверждающий, что лишь то, чему учат «повсюду, всегда и все» («quod ubuque, quod semper, quod ab omnibus») может считаться подлинным преданием, находил в учении Августина о благодати необоснованное нововведение, не соответствующее вышеприведенному требованию.

Фауст, как и Кассиан, признает содействие между человеческой и божественной волей. Но благодать для него заключается лишь в просвещении проповедью и в пробуждении или в откровении Писания, и не является внутренней животворящей силой. Влечение благодати и согласие воли человека соединяются в обращении. Предопределение построено лишь на предузнании о заслугах человека.

Хотя полупелагианство одно время имело большой успех (например, оно было одобрено Арльским Собором 473 г.), оно, однако, не одержало окончательной победы. Римские Папы проявляли мало интереса к богословским спорам в Галлии, но скорее поддерживали понимание Августина. Этому способствовала опасность, исходящая от чистого пелагианства.

Самым видным учеником Августина после Проспера был Фульгенций Руспийский (ум. 533), вероятно самый значительный богослов своего времени, он был епископом в Северной Африке, но долгое время пребывал в изгнании на Сардинии из-за нашествия вандалов. Его большое произведение «Contra Faustum»[88] не дошло до нас, но из сохранившихся трудов видно, что он строго придерживался учения Августина о предопределении: никто из избранных в вечности не может погибнуть, но также никто из не предопределенных к блаженству не будет спасен. Таким образом, Фульгенций учит о «duplex praedestinatio» и партикулярной воле Божией в спасении. Он истолковывает взгляды Августина ясно и последовательно. На основании сравнения стиля предполагается (хотя без ясного подтверждения), что он написал Афанасьевский Символ Веры.

В это же время в Галлии с позиций августинианства выступил Кесарий Арльский (ум. 542). Его богословие вызвало противодействие и было осуждено поместным собором в Валенсии, но после того как он заручился поддержкой Папы, ему удалось на Оранском соборе 529 года добиться принятия вероисповедания о первородном грехе, благодати и предопределении, в котором было отвергнуто полупелагианство и развито учение Августина о благодати. В следующем году Папа Бонифаций II подтвердил решения собора, тем самым придав им почти каноническое значение. Это знаменовало окончание так называемых полупелагианских споров и означало, что в вопросе о предопределении умеренное августинианство было принято в качестве нормы.

Решения Оранского собора, 25 канонов которого в основном заимствованные из подробного собрания цитат Августина, составленного Проспером, санкционируют учение Августина о первородном грехе: весь человек телом и душой изменился к худшему. Свободная воля не осталась неповрежденной. Не только смерть, но и грех «quod mors est animae»[89] через одного человека перешел на весь человеческий род. Весьма красноречиво Собор описывает действия благодати. Сама молитва, в которой мы молимся о даре благодати, совершается через благодать. Сами по себе мы не можем сделать первый шаг или обратиться к благодати. Бог не ожидает того, что наша воля очистится от греха, но через излияние Духа Сам совершает очищение воли. В нашей природе также нет горения веры, стремления к духовному исцелению или началу веры.

[88] «Против Фауста». — Прим. перев.
[89] «Который есть смерть души». — Прим. перев.

Когда человек соглашается с проповедью Евангелия, это также происходит через излияние Духа и Его вдохновение. Сам по себе человек не имеет ничего хорошего, но все благо в нем совершает Бог. Рожденные свыше также должны молиться о помощи Божией, чтобы утвердиться в добре.

В решении собора также затрагивается вопрос об отношении благодати и заслуг: никакая заслуга не предшествует благодати. Добрые дела заслуживают награды; но именно незаслуженная благодать делает их возможными. Любовь к Богу есть дар Божий. Она изливается в наши сердца через Святого Духа. Итак, как говорится в итоговом исповедании, составленном Кесарием, ни вера, ни любовь, ни добрые дела не могут осуществляться по свободе воли, это происходит лишь по благодати божественного милосердия. Эта благодать принимается через крещение. Все крещеные могут, если они искренне стремятся к этому, с помощью Христа совершить то, что относится к спасению души. В связи с этим отвергается идея двойного предопределения: осуждаются те, кто считает, что некоторые предопределены ко злу.

Поскольку воля и стремление человека к добру также базируется на благодати, позже она становится источником всего хорошего в человеке — как внутренняя сила, а не только как действующее извне откровение. Канон 22 обобщает содержание всего вероисповедания с этой точки зрения: «Сам по себе никто не имеет ничего кроме лжи и греха. Если человек имеет что-то от истины и праведности, это происходит из источника, которого мы все должны жаждать в этой пустыне, для того чтобы, орошенные несколькими каплями из него, мы не погибли бы в пути».

Оранский собор означил окончание спора об августинианстве. Но проблемы, стоявшие в центре его, и в дальнейшем вызывали к жизни продолжительные дискуссии. Эти проблемы также стали предметом подробного рассмотрения в средневековом богословии. В дебатах после Реформации проявляются отчасти те же вопросы и происходит возвращение к идеям, возникшим в ходе споров с пелагианством и полупелагианством.

13. Переход от античности к средневековью. Григорий Великий

Во время неспокойного периода распада Западной Римской Империи и перехода политической власти к германцам, богословская проблематика в жизни церкви все более отходит на задний план. Однако в это время были заложены основы более позднего схола-

стического богословия, а также средневековой культуры вообще. Важный вклад внесли те, кто способствовал спасению античного наследия для Средних Веков:

Боэций, христианский философ и чиновник времени правления императора Теодориха, обвиненный в связях с Восточной Римской Империей, заключенный в тюрьму и впоследствии казненный в Павии в 525 году, вошел в историю как последний римлянин и первый схоласт. Переводами логических произведений Аристотеля, а также собственными трудами он сохранил логику Аристотеля для Средневековья. Его научная система также была образцом для средневекового университетского образования.

К этому времени также относятся произведения, приписываемые автору, известному под именем Дионисий Ареопагит. В четырех трактатах, под названием «Об именах Божиих», «О небесной иерархии», «О церковной иерархии» и «О таинственном богословии», излагается мироустройство по модели неоплатоников. Среди прочего, рассматривается учение об ангелах, которые разделены на 9 хоров, которые, в свою очередь, делятся на три триады. В двух последних трактатах описываются церковные таинства и служения, а также путь к спасению души исходя из предпосылок мистики. Эти произведения, а также 10 писем того же автора, ранее ложно приписывались ученику апостола Павла Дионисию. И только когда в конце прошлого века было доказано, что некоторые построения в этих произведениях непосредственно основаны на трудах философа-неоплатоника Прокла (ум. 485), долгая дискуссия об авторстве была завершена. Поскольку их цитируют богословы начиная со второго десятилетия VI века, они могут быть датированы периодом 485-515 гг. Вероятно, они происходят из Сирии. Несмотря на то, что их содержание находится на периферии богословских вопросов, они сыграли важную роль для всей средневековой теологии. Через них Средневековью было передано знание о мировоззрении и религиозной системе неоплатоников. Философ Иоанн Скотт Эриугена перевел труды псевдо-Дионисия на латынь.

Кассиодор (ум. ок. 583), как и Боэций, чиновник в остготской империи, интересен как коллекционер и энциклопедист. Его современником был Бенедикт Нурсийский (ум. 547), имя которого принадлежит не столько истории догмы, сколько общей истории церкви. Его монастырское правило (523/526) имело широкое применение на Западе вплоть до XII века. Своими предписаниями об учении и переписывании книг в монастырях оно создало одну из важнейших предпосылок для духовного роста в период Средневековья.

К несколько более позднему времени относится Исидор Севильский (ум. 636), который внес наиболее значительный вклад в антологизацию научных и богословских знаний того времени, сделал их доступными для будущих времен.

В условиях глубокого упадка церкви и материальной нужды в 590 году Папой был избран Григорий, бывший городским префектом, затем в течение некоторого времени монахом в Риме. Он сам описывает церковь, во главе которой был поставлен, как «старый и побитый ветрами корабль, на который со всех сторон обрушивалось бушующее море, и сгнившие доски которого своим скрипом предупреждали о грядущем крушении» (Epist. I,4). В истории догмы его понтификат обычно считается границей между древней церковью и Средневековьем. Под его сильным руководством были заложены внешние основания средневекового папства. Но также в области богословия вклад Григория имел основополагающее значение.

Григорий передал Средневековью учение Августина о благодати, хотя временами в грубой и упрощенной форме. Божия благодать и любовь предшествуют человеку. Никакие заслуги не предшествуют благодати, поскольку воля человека не способна к добру. Подготавливающая благодать («gratia praeparans») преобразует волю. При совершении добра благодать («gratia subsequens») также действует вместе со свободной волей. Таким образом, добро может быть приписано как Богу, так и нам, «Богу — через предшествующую благодать, нам — через послушную свободную волю». Цель деяния благодати — порождение добрых дел, которые могут быть вознаграждены, то есть улучшение и спасение человека. Идея о заслугах и вознаграждении также является фундаментальной предпосылкой в средневековой теологии вообще.

Мысль о предопределении является следствием того, что отвергаются все заслуги *до* благодати. Бог избрал некоторых, но оставил других в их состоянии испорченности. Таким образом отвергается идея предузнания: для Бога не существует различия между настоящим и будущим, но то, что будет, уже существует для Него, так что скорее речь идет о знании, чем о предузнании.

Изложение Григорием учения о примирении также было образцом для многих средневековых авторов, среди прочих для Ансельма и Абеляра. Христос представлен как пример для людей, и в то же время Он приносит перед Богом заместительную и примирительную жертву за их грехи. Он есть посредник между Богом и людьми, берущий на Себя наказание за вину людей. Кроме того, смерть Христа описывается как торжество над обманутым диаво-

лом. Божественная природа сравнивается со скрытым в теле Христа рыболовным крючком, который дьявол проглатывает, не замечая, против кого он ополчился.

С мыслями о жертве в богословии примирения также связана мысль о Причастии как о жертве, в которой смерть Христа таинственным образом обновляется для нас. «Если Он также воскрес и больше не умирает, и смерть больше не имеет над Ним никакой власти, однако Он снова приносится для нас в Своей бессмертной и нетленной жизни в таинстве святого жертвоприношения. При этом принимается Его тело, которое раздается для спасения людей, Его кровь проливается, уже не руками неверных, но в уста верующих» (Dial. IV,58). В то же время жертва в Причастии описывается как принесение верующими самих себя в жертву в сокрушении сердца.

К важнейшим произведениям Григория относится толкование Книги Иова, названное «Moralia», которое во многих отношениях является основополагающим для средневековой этики и отношения к жизни. Своими «Диалогами», собранием рассказов о чудесах святых Григорий пробудил к жизни сильную веру в чудеса, характерную для средневекового христианства и способствовал ей. Например, он подчеркивает силу Причастия содействовать даже временному благополучию людей. Рассказывается, как Таинство, принятое ради других людей, могло спасти от кораблекрушения или из заключения (Dial. IV,57). Многочисленные письма Григория, дошедшие до нас, в основном касаются церковной практики.

В своем учении о покаянии Григорий развивает идею сатисфакций как средства для смягчения вечного наказания или для избавления от него, а также представления о чистилище. Вообще для него характерно соединение высокой богословской традиции, которую он стремится сохранить, с чертами народного благочестия. Он принял и санкционировал даже довольно грубые или вульгарные его элементы. Однако Григорий Великий, без сомнения, относится к наиболее значительным деятелям, заложившим основание средневекового богословия и культуры вообще.

14. Богословие эпохи Каролингов

Время от Григория Великого до начала схоластики, от VII до середины XI века, не было периодом значительного развития в области богословия. Однако примечательно, с каким усердием народы, недавно принявшие христианство, усваивали античную и христианскую ученость. В этом отношении эпоха Каролингс-

кой Империи была временем процветания. Тогда также действовали несколько видных богословов: Алкуин (ум. 804), Рабан Мавр (ум. 856), Радберт (ум. 865), Ратрамн (ум. после 868), Хинкмар Реймсский (ум. 882). Но их деятельность заключалась не в новой ориентации богословской мысли, а в собирании и передаче древней традиции. Из отцов церкви они прежде всего ссылались на Григория и Августина. Изучение Писания также проходило под знаком традиции. В так называемых «catenae» (цепях комментариев) сопоставлялись патристические толкования различных мест Библии. Наибольшее значение для будущего имел комментарий, приписываемый Валафриду Страбону, т.н. «Glossa ordinaria». В т.н. «цветниках» были собраны цитаты из трудов отцов церкви по различным аспектам вероучения. Они также стали важным источником для богословских трудов грядущих времен. Также в англосаксонском регионе выступают выдающиеся богословы — Феодор Кентерберийский (ум. 690) и Беда Достопочтенный (ум. 735), последний наиболее известен своим произведением «Historia ecclesiastica gentis anglorum».[90]

Богословие этого времени составило основу для дальнейшего развития, благодаря сохранению античного и патристического наследия. По некоторым пунктам вероучения возникли догматические споры, заслуживающие более подробного рассмотрения.

Борьба с адопцианской ересью явилась отзвуком христологических споров древней церкви и касалась дальнейшего толкования халкидонского определения. Испанский богослов Элипанд из Толедо выдвинул идею о том, что человек Иисус был соединен с Сыном Божиим, вторым лицом Троицы, таким образом, что Его можно назвать «filius adoptivus».[91] Через решение и волю Божию Он был определен как Сын Божий. Тем самым желали воздать должное тому факту, что Христос — один из нас. Кстати, сама формула «adoptivus» была заимствована из мозарабской литургии. Самым видным противником этой христологии был Алкуин. Он сравнивал адопцианские идеи с несторианским представлением о двух личностях во Христе. Следуя выражениям Элипанда, нужно было признать двух сынов, божественного Логоса, который по Своей сущности был Сыном Божиим и усыновленного сына — человека Иисуса.

Адопцианство было осуждено на нескольких франкских соборах (Регенсбург 792, Франкфурт 794, Аахен 799). Тем самым был под-

---

[90] «Церковная история англов». — Прим. перев.
[91] «Усыновленный сын». — Прим. перев.

готовлен путь для принятия византийской христологии также на Западе. Также как Леонтий и Иоанн Дамаскин, западные богословы представляли божественный Логос как носителя единства личности, принимающего в Свою личность человеческую природу. Или как это выражает Алкуин: «Когда Бог принимает плотский образ, исчезает человеческая личность, но не человеческая природа» (Migne, PL 101, 156).

Спор о «филиокве» и спор об изображениях. Довольно рано на Западе в Никео-Константинопольский Символ Веры стали вставлять слово «филиокве»: «[Spiritus Sanctus] ex Patre Filioque procedit».[92] Франкские богословы сознательно выступили в поддержку этого изменения и стремились обосновать его теологически. Среди прочих, ранее упомянутый Ратрамн защищал его употребление, выступая против патриарха Фотия, и смог при этом найти поддержку в идеях, разработанных уже у Афанасия и Августина. Восточная точка зрения характеризовалась как арианство в вопросе о Святом Духе. В греческой церкви считали, что божественность Отца стоит выше божественности Сына и Духа и составляет источник божественной сущности, поэтому Дух мог исходить лишь от Отца. Изменение в Символ также отказывались вносить по причине авторитетности. Рим долго занимал выжидательную позицию, но когда в XI веке Никейский Символ Веры был введен в мессу, было санкционировано использование слова «филиокве».

Франкские богословы также вмешались в другой спор с восточной церковью. Седьмой Вселенский Собор в Никее (787) санкционировал почитание («proskynesis») изображений Христа или святых на основании того, что такое почитание относится не к изображению как таковому, но к тому, кто на нем изображен. Поклонение самим изображениям («latreia») было отвергнуто. На соборе во Франкфурте (794) франкская церковь отвергла это решение. Карл Великий и его богословы высказали мнение, что изображения вообще не должны быть объектом почитания. Их следует рассматривать лишь как предметы украшения или как педагогические средства. В этом случае франкская точка зрения не получила всеобщего признания на Западе. Рим никогда не отвергал решения Никейского Собора и в дальнейшем (на Константинопольском Соборе 870 г.) Римская церковь признала почитание изображений в том же смысле, как оно было признано Никейским Собором.

---

[92] «[Дух Святой], от Отца и Сына исходящий». — Прим. перев.

Спор о предопределении. Готшальк, родом из Саксонии, монах франкского монастыря Орбэ, принявший монашество не по своей воле, считал своей целью проповедовать двойное предопределение в самой строгой его форме. Он считал (отчасти правомерно), что находится в согласии с Августином, но излагая его учение, он вовсе избегает упоминания о свободе человека. Предопределение основывается на Божией неизменности. У Готшалька также не возникает вопроса о предопределении к злу. Справедливое наказание нечестивых предопределено так же, как и вечная жизнь праведных, значит, в обоих случаях предопределение есть благо. Но отвержение основано на вечном решении. Примирение с Богом через Христа также не относится к тому, кто не определен для вечной жизни. Следующее предложение из исповедания Готшалька обобщает его взгляды: «Ибо как неизменный Бог прежде создания мира по Своей свободной благодати неизменно предназначил всех Своих избранных к вечной жизни, так подобным образом тот же неизменный Бог неизменно предназначил всех отвергнутых, которые будут осуждены в день суда за свои злые дела, к вечной смерти по Своему справедливому суду, как они того и заслуживают» (Migne, PL 121, 368 A).

Готшальк выступил со своим учением на соборе в Майнце, где против него выступил один из ведущих богословов своего времени Рабан Мавр. На соборе в Шьерси, епископ Хинкмар Реймсский, к епархии которого принадлежал монастырь Готшалька, осудил его на заточение в монастыре. Хотя некоторые богословы того времени пытались защитить Готшалька, не принимая, однако, его взглядов со всеми выводами, его учение осталось официально осужденным. Готшальк провел в заточении 20 лет, упорно настаивая на своем учении. Со времени его заточения до нас дошли несколько его стихотворений. В период, когда толкование Августина, выдвинутое Григорием, с его подчеркиванием свободы воли и содействия благодати, являлось одной из основных предпосылок теологии, Готшальк с его оппозицией оказался в одиночестве.

15. Учение о Причастии в эпоху раннего средневековья

Как упоминалось выше, уже в трудах Григория Великого развивается мысль о Причастии как повторении примирительной жертвы Христа (жертвоприношение мессы). Причастные хлеб и вино есть тело и кровь Христовы. Как следует это конкретно понимать? Рассуждения по этому вопросу были предметом исследований многих

богословов империи франков в первой половине IX века. В них были заложены основания более позднего средневекового учения о Причастии. Следует отметить, что в этот период Причастие вовсе не истолковывалось лишь как жертвоприношение мессы. Идея жертвоприношения мессы была лишь одним из мотивов, входивших в учение о Причастии в тот период. Столь же сильно подчеркивалась мысль о сопричастности. Но как в первом, так и во втором случае в центре оказался вопрос о содержании реального присутствия.

Реальное присутствие как таковое было превыше всяческих сомнений. Но при этом возник вопрос о том, следует ли понимать присутствие Христа в причастии символически или буквально. При ответе на этот вопрос важную роль играло толкование Причастия Августином. Его понимание является скорее «символическим»: Таинство есть знак («signum»), то есть внешние видимые элементы являются носителями события, которое невидимо и происходит полностью на духовном уровне. Августин пытается разрешить эту проблему, вводя различие между «res»[93] и «signum» или между «sacramentum» и «virtus sacramenti».[94] Трудность состояла в соединении этого понимания Августина с общепринятой предпосылкой веры: хлеб и вино есть нечто большее, чем знаки, а именно они реально идентичны телу и крови Христа.

Пасхазий Радберт подробно рассматривает эти вопросы в своем трактате «De corpore et sanguine domini».[95] Он убедительно описывает реальное присутствие: после освящения элементов присутствует не что иное, как плоть и кровь Христа, хотя и под видом хлеба и вина. Тело, преподаваемое в Причастии, идентично тому телу, которое родилось от девы Марии, страдало на кресте и воскресло из мертвых. Превращение элементов происходит силой всемогущего творящего Слова. Так же, как Бог в Своем всемогуществе мог сотворить мир из ничего и произвести тело Христово во чреве Девы, Он может Своим Словом дать тело и кровь Христа под видом хлеба и вина. Однако очевидно, что это происходит таинственным образом, и в определенной степени образно, поскольку элементы в Причастии сохраняют свой внешний вид. Итак, перед Пасхазием теперь встает вопрос о том, как сакраментальное событие может одновременно быть образным (символическим) и реальным в самом подлинном смысле этого слова.

---

[93] «Вещь». — Прим. перев.

[94] «Сила Таинства». — Прим. перев.

[95] «О теле и крови Господних». — Прим. перев.

Символическое для Пасхазия ограничивается чисто внешним восприятием: видимыми элементами и их принятием. Но то, что воспринимается внутренним образом (преподание тела и крови Христа) является реальным событием («veritas»). Через действие Слова и Духа этот хлеб переходит в тело Христово, а это вино — в кровь Христову. «Est autem figura vel character hoc quod exterius sentitur, sed totum veritas et nulla adumbratio, quod intrinsecus percipitur, ac per hoc nihil aliud hinc inde quam veritas et sacramentum ipsius carnis aperitur. Vera utique Christi caro, quae crucifixa est et sepulta, vere illius carnis sacramentum, qoud per sacredotem super altare in verbo Christi per Spiritum sanctum divinitus consecratur: unde ipse Dominus clamat: Hoc est corpus meum[96] (Лк. 22:19)» (Migne, PL 120, 1279 B).

Как следует из приведенного выше фрагмента, Пасхазий не отказывается от символического толкования Августина полностью, но сохраняет его как одну из предпосылок своего учения. Но в то же время подчеркивается и реальное присутствие. Учение Пасхазия Радберта о Причастии явилось важным звеном в развитии теологии, которое привело к принятию догмата о пресуществлении.

Учение Пасхазия о Причастии вызвало особо резкую критику среди некоторых современных ему богословов, которые желали последовательно придерживаться символического понимания Августина. Франкский теолог Ратрамн в трактате с тем же названием, что и вышеупомянутый труд Радберта, выразил свое мнение о предмете полемики. Ратрамн понимает Причастие символически. Преподается воистину тело и кровь Христа, но это происходит образно: внешние элементы являются символами внутреннего события, которое воспринимается только по вере. «Figurae sunt secundum speciem visibilem, at vero secundum invisibilem substantiam id est divini potentiam Verbi vere corpus et sanguis Christi existunt»[97] (De corpore et sanguine Christi 49; Seeberg III, 75).

Сами по себе вышеприведенные слова мог бы сказать и Пасхазий. Но различие между двумя богословами состоит в том, что для Ратрамна образное распространяется не только на внешние

---

[96] «То, что воспринимается внешним образом, есть фигура или образ, но то, что воспринимается внутренне, есть целиком и полностью истина (не какой-то призрачный образ), и через это здесь выступает не что иное, как истина и таинство. Это есть истинная плоть Христова, которая была распята и погребена, Таинство Его истинной плоти, которое божественным образом освящается через священника на алтаре Словом Христа через Святого Духа; поэтому Сам Господь говорит: «Сие есть тело мое». — Прим. перев.

[97] «Они есть фигуры согласно видимому образу, но согласно невидимой субстанции, то есть силе божественного Слова, они предстают как истинное тело и кровь Христа». — Прим. перев.

элементы — как считал Пасхазий — но и на само обозначение «тело и кровь Христовы». Хлеб образно обозначается как тело Христово в том же смысле, как в том случае, когда Христос говорит о Себе как о хлебе жизни или истинной виноградной лозе. Слова установления нельзя понимать так же буквально, как, например, слова о том, что Христос родился от Девы, пострадал, умер и был погребен. В этих случаях мы имеем дело с прямым, а не образным выражением (nuda et aperta significatio).[98] Но в Причастии истинное значение таинства — принятие духовного или небесного дара — скрывается под покровом внешних символов.

Из идей Радберта наибольшие возражения вызывает мысль об отношении исторического тела Христа и тела, принимаемого в Таинстве (см. выше). По мнению Ратрамна, тело, принимаемое в Причастии, — это не земное человеческое тело, а небесное духовное тело, которое можно принять лишь в вере, духовным образом. «Exterius igitur quod apparet, non est ipsa res, sed imago rei, mente vero quod sentitur et intelligitur veritas rei»[99] (De corpore et sanguine Christi 77,88; Seeberg III,75). «Christi corpus non corporaliter sed spiritualiter necesse est intelligatur»[100] (ibid. 74; Seeberg, ibid.). Это понимание ближе всего к мнению Августина: Причастие есть внешний символ внутреннего принятия небесных даров, которое осуществляется лишь в вере.

На протяжении Средних Веков дальнейшее развитие получили скорее идеи Радберта, которые составили основание для теории Причастия, которая стала господствующей. Понимание Августина постепенно было вытеснено учением о пресуществлении.

16. Учение о покаянии в эпоху раннего средневековья

Во времена древней церкви покаяние означало возвращение человека, впавшего в явный грех после крещения, в общение церкви. Это покаяние было публичным и могло совершаться лишь один раз. Существовали различные мнения относительно того, насколько далеко распространяется такое покаяние. Изначально оно не допускалось в случае тяжких грехов — прелюбодеяния, убийства или отпадения, но впоследствии оно распространилось также и на

98 Буквально «голое и явное обозначение». — Прим. перев.

99 «То, что явно внешним образом, есть не сама вещь, но образ вещи, но то, что воспринимается и понимается душой, есть истина вещи». — Прим. перев.

100 «Необходимо понимать тело Христово духовно, а не плотски». — Прим. перев.

эти грехи. Еще в конце VI века было стремление придерживаться такой формы покаяния; например, в Испании долгое время отвергали идею о повторной исповеди и отпущении грехов от священника. Но в действительности публичное покаяние все больше теряло значение. Вместо него появилась другая форма, которая позднее развилась в обширный средневековый институт покаяния. Эта форма уходит своими корнями в кельтскую и англосаксонскую церковь.

В кельтской церкви, которая во многих отношениях сохраняла своеобразие, публичное покаяние не было известно, вместо него существовало частное покаяние с исповедью перед священником, сатисфакцией и принятием в общение церкви («reconcilatio»). До наших дней с VI века дошли руководства с подробным описанием вида покаяния при различных грехах в зависимости от их тяжести. Такое руководство по исповеди называлось «Poenitentiale». Покаяние могло состоять из поста и молитвы, милостыни, воздержания и т.д. Самой строгой формой было вечное изгнание из страны, «peregrinatio perennis». Часто очень длительные епитимьи могли заменяться более краткими с ужесточением требований: бодрствование, непрерывное чтение псалмов и т.п. Была известна также так называемая возможность искупления: замена определенного наказания на другое или даже перенос покаяния на других людей за денежную компенсацию.

При этом покаяние распространялось не только на смертные грехи, но и на менее тяжкие проступки. Частная исповедь была сочетанием публичной церковной исповеди и душепопечительной исповеди в монастырях или в кругу благочестивых мирян. Она выполняла ту же функцию, что и публичная исповедь в древней церкви (а именно восстановление в общении церкви), но распространялась также на тайные грехи.

Через кельтских и англосаксонских миссионеров эта практика покаяния также проникла на материк, где она была постепенно принята без сопротивления. В франкских руководствах по исповеди конца VIII века были отражены кельтские традиции.

Вероятно, в основе так называемой каролингской реформы покаяния в начале IX века проявилось намерение вернуться к древнему публичному покаянию и отменить руководства по исповеди. Но несмотря на это, они были сохранены, и реформа не удалась.

К 800 году публичное церковное покаяние почти исчезло. В последующей традиции оно оставалось лишь как «poenitentia solemnis»: акт примирения с церковью после явных и тяжких грехов. «Injungenda nonnunquam est iis qui enormibus ac publicus

criminibus contaminati et obstricti sunt, publica et solemnis poenitentia, ad ipsorem salutem, et aliorum exemplum»[101] (Фома Аквинский, Summa theol., Suppl., Qu. 28, art. 1).

Перенятая от кельтов покаянная исповедь все более и более распространялась и в конечном счете составила основу института покаяния в католической церкви. В отличие от понимания древней церкви теперь покаяние можно и нужно было повторять, а также оно распространялось и на менее тяжкие тайные грехи. Оно также не было публичным, но отличалось с другой стороны от чисто частной тайной исповеди в том, что должно было происходить перед священником и было связано с непосредственно налагаемой сатисфакцией.

Покаяние в его новой форме означало «contritio cordis», «confessio oris» и «satisfactio operis».[102] Всегда подчеркивалось значение *сокрушения*, но наряду с ним необходимой стала *исповедь* перед священником, среди прочего для того, чтобы он мог назначить индивидуальную *сатисфакцию*. Публичный акт примирения («reconcilatio») был заменен в исповеди получаемым от священника *отпущением грехов*, которое в данном случае провозглашалось еще до исполнения сатисфакции. Со временем регулярная исповедь даже за незначительные грехи стала всеобщей обязанностью. Четвертый Латеранский Собор 1215 года предписывал исповедоваться не менее одного раза в год.

С самого начала исповедь была тесно связана со властью священнослужителя связывать и отпускать грехи. «Связывание» заключалось в отлучении или наложении покаяния в другой форме; «отпущение» означало прощение грехов. Тем самым исповедь стала основным средством на службе церковной дисциплины и самым сильным связующим звеном между духовенством и мирянами. Общее отпущение грехов, провозглашаемое всем без предварительной устной исповеди, использовалось в некоторых случаях, но вовсе не вытесняло обычного института покаяния.

Требования к сатисфакции и епитимье, налагаемой на кающихся, были в это время очень строгими. Епитимья могла заключаться в посте и милостыне. Другими часто применявшимися сатисфакциями были паломничества («peregrinatio»), самобичевание («flagellatio») и уход в монастырь. Во многих случаях строгие наказания могли

---

[101] «Иногда следует возлагать публичное и торжественное покаяние на тех, кто запятнан и пленен очень тяжкими и явными грехами, для их спасения и в пример другим». — Прим. перев.

[102] «Сокрушение сердца», «исповедание устами» и «сатисфакция делами». — Прим. перев.

заменяться более мягкими или более краткими, но тяжелыми. Это называлось «redemptio», выражение, которое уже было известно из кельтских руководств для исповеди. Например, пост мог быть заменен милостыней, или длительный пост мог быть сокращен через соединение с самобичеванием и непрерывным чтением псалмов.

17. Ранняя схоластика

Общая характеристика

В истории теологии термин «схоластика», имеющий буквальное значение «школьная наука», обозначает богословие, которое формировалось в западных университетах с середины XI века, достигло расцвета в XIII веке, а затем в конце средневековья пережило упадок и прекратило существование под влиянием гуманизма и Реформации.

Для схоластики характерно использование философского метода. Она опирается на унаследованную от античности диалектику, которая стала составной частью обучения в университетах и школах, созданных в Средние Века под эгидой монастырей и церкви. Схоластика начинается там, где традиция подвергается самостоятельной диалектической обработке. Кроме Писания и предания важную роль начинают играть толкования различных учителей. Их произведения становятся предметом комментариев и изложения, при этом образуются различные школы, и одна система сменяет другую. Впоследствии диалектический метод приводит к бесконечному подразделению проблем; философские размышления распространяются далее, даже в область малозначительных проблем.

Выражения «схоластика», «схоластический» в дальнейшем часто использовались для обозначения формального, бесплодного богословия, в котором изложение отягощалось и запутывалось из-за ненужного различия между понятиями и пустых рассуждений. Однако такая общая оценка средневековой схоластики была бы ошибочной. Конечно, схоластика часто вырождалась, но в своих лучших формах она представляла собой серьезную научную работу, разработку проблем со знанием дела и энергией. Нельзя отрицать изобилие точек зрения и наблюдений и мастерское использование логики в этой традиции.

Понимание схоластического богословия затрудняется в первую очередь из-за того, что философская традиция, лежащая в основе тогдашнего университетского образования, в эпоху нового времени была заменена иными предпосылками мышления. При этом

практически исчезло знание о древнем мышлении, основанном на античности.

Общая оценка схоластики часто испытывала влияние критики со стороны гуманизма и Реформации. При этом схоластика часто рассматривалась как единое по существу направление. Однако она включает в себя не только множество различных школ и мнений, но и традиции, представленные в их развитии, в том числе и построения, основанные на философии позднего Средневековья, свидетельствующие об вырождении схоластицизма как такового.

Появлению и развитию схоластики в первую очередь способствовали два фактора: обновление церкви, которое среди прочего выражалось в реформе монашества (движение Клюни), а также усилившаяся к тому времени взаимосвязь между философским образованием и богословием. В школах при монастырях и капитулах, а позднее и в университетах, выросших их этих школ, развилось обучение, основанное на наследии античной учености. Тем самым появился повод для переработки богословского материала в соответствии с методами и формами мысли, предлагаемыми философией. Вначале логика рассматривалась как основополагающая наука. Благодаря Боэцию получили известность логические труды Аристотеля. Лишь впоследствии метафизика Аристотеля была положена в основу преподавания теологии, что составило одну из важнейших предпосылок построения систем периода высокой схоластики.

Учение о причастии

В середине XI века возник спор о причастии, который в некоторой степени явился продолжением разногласий эпохи каролингов по вопросу о причастии. Беренгар Турский (ум. 1088) выступил с протестом против все более широко распространявшейся идеи о превращении элементов Святого Причастия после Слов Установления. Эта точка зрения была теологически разработана Радбертом и часто сочеталась с поверхностно-наивными представлениями о том, что тело Христа делится на такое же количество частей, сколько используется и гостий. Беренгар защищал августиновское понимание, приверженцем которого был ранее Ратрамн, и отвергал мысль о превращении как неразумную. Освящение означает лишь то, что элементам дается новое духовное содержание. Для верующих они становились знаками («signa») или залогами («pignora») принятия небесного Христа. По своей субстанции элементы остаются тем, чем они были, но одновременно они становятся «таинством», носителем невидимого дара.

Точка зрения Беренгара была официально осуждена на нескольких поместных соборах, и он сам неоднократно был вынужден защищать ее. Против его мнения среди прочих выступил Лафранк (ум. 1089; архиепископ Кентерберийский). Он и вместе с ним другие богословы развивали идею о реальном превращении элементов, при котором сохранялись лишь их внешние свойства. Весь Христос присутствовал в каждой частице гостии и Его принимали как верующие, так и неверующие. Была также отвергнута промежуточная точка зрения, так называемая импанация или консубстантивация. В соответствии с ней элементы сохраняли не только свои внешние свойства, но и свою природную субстанцию, но в то же время становились носителями присутствия Христа как новая, небесная субстанция. Эта теория впоследствии будет принята номинализмом позднего Средневековья.

Впоследствии, при Папе Иннокентии III, IV Латеранский Собор принял учении о «транссубстантивации» (пресуществлении). Этот термин появился еще в эпоху ранней схоластики. Было подтверждено, что «хлеб в Причастии божественной силой превращается в тело Христово, а вино — в кровь Христову».

Спор между номинализмом и реализмом

Ансельм Кентерберийский (ум. 1109; аббат монастыря Бек в Нормандии, с 1093 — архиепископ Кентерберийский) — обновитель августинианской традиции и в то же время основоположник схоластики, в трактате «De fide trinitatis»[103] выступил против понимания, которое обычно называют номиналистским и представителями которого были некоторые современные ему диалектики, например, Росцелин. В соответствии с этим взглядом, наши обобщенные понятия есть не что иное, как звуковые образования или имена, которыми мы пользуемся для описания того, что является общим у нескольких однородных предметов. Ансельм утверждает, что понятия, которые, конечно, не воспринимаются чувствами, но образуются в разуме, представляют нечто реальное, действительность высшего плана, которую может воспринять лишь разум: «universalia sunt res». Этот взгляд носит название реализма. Философский спор, в который здесь вступает Ансельм, по его мнению, имеет важные последствия для учения церкви. Он считает, что номиналистское понимание противоречит церковному учению о Троице и христологии, поскольку оно разрушает основание этих

[103] «О вере в Троицу». — Прим. перев.

догматов. Его рассуждения таковы: если нельзя провести различие между предметом и его свойствами, нельзя также провести различие между Богом и Его отношениями. Учение о Троице предполагает различие между сущностью Бога и тремя Лицами в Божестве, при этом сущности самой по себе приписывается реальность. Понимание номиналистов предполагает, что лишь отдельные вещи реальны. Вследствие этого можно мыслить о трех Лицах лишь как о трех субстанциях. Это приводит к тритеистическим представлениям. Или же номинализм может привести к монотеизму, исключающему всякое различие между Лицами. Подобным образом Ансельм выдвигает аргументы в области христологии: каким образом, тот, кто не проводит различия между отдельным человеком и общим понятием «человек» может верить в то, что Сын Божий принял человеческую *природу*. Ибо Христос принял не человеческую личность, но лишь человеческую природу.

Кроме более умеренного реализма Ансельма существовала также крайняя точка зрения, которая подчеркивала реальность универсалий таким образом, что отдельные вещи становились лишь модификациями общей сущности и таким образом теряли свою самостоятельную реальность (Гильом де Шампо). Против этого понимания, а также против крайнего номинализма выступил Пьер Абеляр (ум. 1142; преподавал в школе Св. Женевьевы в Париже) один из самых известных учителей своего времени.

Абеляр, взгляды которого по богословским вопросам вызывали множество разногласий и которого неоднократно обвиняли в ереси, в споре о реальности универсалий разработал промежуточную точку зрения, которая впоследствии стала общепринятой даже в богословских школах эпохи высокой схоластики. Он проводит различие между понятиями только как сочетаниями звуков («voces») и как обозначениями некой реальности («signa»). То, знаками чего являются понятия, не существует за пределами вещей как самостоятельные субстанции. Но общим понятиям можно также приписывать определенную реальность: они существуют *прежде* вещей как их образы в мыслях Бога. Далее они имеют существование *в* отдельных вещах как их формы или сущность. И как обозначения того, что является общим для многих индивидов, они существуют в нашем сознании. Этот умеренный реализм позднее также проявился у Фомы Аквинского, который придерживался сходного понимания, согласно формуле: «universalia ante res, in rebus et post res».[104]

---

[104] «Универсалии прежде вещей, в вещах и после вещей». — Прим. перев.

С одной стороны, схоластика означает самостоятельную переработку унаследованной традиции. Как уже упоминалось, это происходит через то или иное использование философии в качестве вспомогательного средства в богословском изложении. Здесь можно привести сравнение с теологией восточной церкви, которая в основном довольствовалась передачей догматов, установившихся еще во времена отцов церкви, поэтому у нее также нет какого-либо соответствия продолжающемуся развитию вероучения, которое характерно для западного богословия; она лишь сохранила вероучение в однажды данных формах.

Ансельм Кентерберийский прежде других заложил основания для схоластического развития традиции. Он сам не оставил целостного изложения догматики, но в многочисленных небольших трактатах и размышлениях дал образцы остроумного осмысления различных пунктов вероучения. По мнению Ансельма, живая вера является отправной точкой для рационального размышления над положениями учения. «...qui non crediderit, non intelliget. Nam qui non crediderit, non experietur: et qui expertus non fuerit,non intelliget»[105] (De fide trin., cap. 2). Созерцание и теологическое размышление тесно связаны. От веры Ансельм пытается прийти к знанию о тайнах веры («fides quaerens intellectum»).[106] Он хочет с помощью разума, насколько это вообще возможно, исследовать рациональные основания («rationes necessariae») истины откровения. За этим методом вовсе не стоит пренебрежение авторитетами (Писание и предание), но лишь стремление с помощью всех имеющихся в распоряжении средств проникнуть в истину веры и укрепить ее. По отношению к содержанию взглядов Ансельма можно считать верным учеником Августина.

Большое влияние на формирование богословского метода оказал Пьер Абеляр. Он ввел так называемый диалектический метод; это было смелой попыткой соединения «auctoritas» и «ratio», веры и свободной науки. В произведении «Sic et non»[107] он излагает положения христианского предания и добавляет другие высказывания из того же предания, которые, как кажется, противоречат друг другу. Затем задача заключается в примирении этих противоположных суждений друг с другом. По мнению Абеляра, это можно сделать тремя способами: 1) через историко-критическое рассмотрение

---

[105] «Тот, кто не верит, не может понять. Ибо тот, кто не верит, не может испытать на опыте; а тот, кто не испытывает на опыте, не может понять». — Прим. перев.

[106] «Вера, стремящаяся к пониманию». — Прим. перев.

[107] «Да и нет». — Прим. перев.

высказываний и исследование их первоначального контекста; 2) посредством иерархии авторитетов: одно Писание безошибочно, тогда как отцы церкви могли заблуждаться; 3) через освещение истины предания с точки зрения разума и общих рациональных положений.

Абеляр исходит из того, что вера и разум в основе своей не могут противоречить друг другу, поскольку они исходят из одного источника — божественной истины. Поэтому он считает, что можно без опасений для веры подвергнуть истины вероучения испытанию разумом, для того чтобы объяснить их, а не только повторять мнение авторитетов.

Оба представителя Сен-Викторской школы, Гуго и Ришар Сен-Викторские, руководители знаменитой одноименной школы в Париже, пошли дальше по пути Ансельма в своей переработке предания в соединении с рациональным рассуждением и созерцательным вдохновением. Гуго Сен-Викторский в своей работе «De sacramentis christianae fidei» представил первое в истории схоластики целостное изложение догматики («sacramenta» в данном случае означает святые вещи вообще, относящиеся к христианской вере). Здесь он следует порядку истории спасения. Основное произведение Ришара — труд о Троице в шести книгах. Для богословского метода того времени, который столь явно отличался от современных рационалистических предпосылок мышления, было характерно различие, которое Гуго проводил между сосредоточением («meditatio») и созерцанием («contemplatio»): *сосредоточение*, которое тесно связано с молитвой, имеет целью поиски истины; его цель — воспламенение любви к Богу. *Созерцание* предполагает, что вожделения преодолены и свет истины просвещает душу. Оно бывает двух видов: *рассмотрение* («speculatio»), беспристрастное и тщательное рассмотрение истины, и собственно *созерцание*, высший вид усвоения знания, который предполагает, что душа, исполненная мира и радости, покоится в истине и достигла совершенной любви к Богу.

Петр Ломбардский (ум. 1160 г.) соединяет созерцательную переработку предания Ансельма и представителей Сен-Викторской школы с диалектическим методом Абеляра. Его знаменитый основной труд «Libri quattuor sententiarium» охватывает догматику во всей полноте. Его большое значение заключается прежде всего в том, что в нем дается упорядоченное и наглядное изложение переданного вероучения. Произведение делится на четыре книги: I. De misterio trinitatis; II. De rerum creatione; III. De incarnatione verbi et humani generis reparatione; IV. De doctrina signorum.[108]

---

[108] I. «О тайне Троицы»; II. «О сотворении вещей»; III. «О воплощении Слова и восстановлении человеческого рода»; IV. «Учение о знаках (таинствах)». — Прим. перев.

По различным отдельным вопросам приводятся доводы за и против из Писания и трудов отцов церкви, после чего Петр Ломбардский пытается с помощью диалектического метода показать, как можно привести противоречивые высказывания к согласию. Сам он придерживается весьма умеренной точки зрения. Он считает, что в определенной степени философию можно использовать в качестве вспомогательного средства, но определяющими при решении вопросов должны быть признанные авторитеты, прежде всего Писание.

«Сентенции» Петра Ломбардского (как часто называли это произведение) легли в основу преподавания теологии на протяжении Средневековья вплоть до Реформации. До нас дошло бесчисленное множество комментариев и изложений, большей частью в рукописях.

Вера и разум

Ансельм, как и до него Августин, по вопросу соотношения веры и разума придерживается мнения, которое обычно характеризуется выражением «credo ut intelligam».[109] Исходя из слов в Ис. 7:9: «si non credideritis, non intelligetis» (согласно Вульгате), приверженцы этого подхода подчеркивают, что вера является предпосылкой рационального понимания истины откровения. По словам Августина, понимание есть вознаграждение веры.

В трактате «Прослогион» Ансельм среди прочего развивает эту точку зрения, что находит ясное выражение, например, в следующих словах: «Non tento, Domine penetrarealtitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum; sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Neque enim quaero intelligere, ut credam; sed credo, ut intelligam. Nam et hoc credo, quia nisi credidero, non intelligam»[110] (с. 1).

Подобное утверждение встречается и в другом произведении Ансельма, «Cur Deus homo»[111]: «Sicut rectus ordo exigit, ut profunda christianae fidei credamus, priusquam ea praesumamus ratione discutere; ita negligentia mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere»[112] (с. 2).

---

[109] «Верую чтобы понимать». — Прим. перев.

[110] «Не пытаюсь проникнуть в Твое величие, Господи, поскольку никоим образом не сравниваю с ним мой интеллект; но желаю каким-то образом понять Твою истину, в которую верит и которую любит сердце мое. Ибо я не стремлюсь понять для того, чтобы уверовать. Ибо я верю, что не смогу понять, если не верую». — Прим. перев.

[111] «Почему Бог стал человеком». — Прим. перев.

[112] «Как истинный порядок требует, чтобы мы уверовали в глубокие тайны христианской веры, прежде чем можем стремиться различать их разумом, так мне представляется упущением, если мы, после того как укрепились в вере, не стремимся понять то, во что верим». — Прим. перев.

Идея «credo ut intelligam» предполагает гармонию между теологией и философией. То, что содержит вера, и то, что я принимаю верой, можно также понять разумом, по крайней мере до определенной степени. Противоречия между предпосылками разума и веры не существует. Задача богословия заключается в том, чтобы представить содержание веры таким образом, чтобы его можно было понять и осмыслить. При этом, по мнению Ансельма, богословие должно следовать предпосылкам философии и использовать вспомогательные средства логики. Однако вера стоит на первом месте, ибо человек не приходит к вере через разум, но наоборот — к пониманию через веру. Роль разума состоит лишь в том, чтобы впоследствии показать, что истины веры необходимы даже с точки зрения разума и логики. Лишь когда человек верой принимает истину откровения, он может, используя разум и созерцание, прийти к пониманию того, что его вера также согласуется с разумом.

Пример аргументации Ансельма встречается в так называемом онтологическом доказательстве бытия Божия, которое изложено в трактате «Прослогион»: вера представляет себе Бога как высшее и самое совершенное существо, «aliquid, quo nihil majus cogitari possit»[113] (с. 2). Эту идею может понять разумом даже тот, кто отрицает существование Бога (Пс. 13:1). Однако то высшее, о котором только можно помыслить, не может существовать лишь в разуме. Ибо в таком случае все реально существующее, что превосходит то, что существует лишь в мысли, было бы выше высшего существа, что неразумно. Поэтому необходимо признать, что есть высшее существо, которое существует как в разуме, так и в реальности.

Уже в Средние Века онтологическое доказательство Ансельма было подвергнуто критике. Фома Аквинский не принимает его, но придерживается космологического доказательства. Он критикует рассуждения Ансельма следующим образом: представим, что Бог есть высшее существо, какое только можно себе представить. Отсюда, однако, не следует, что существование Бога доказано. Из этого можно лишь сделать вывод о том, что о Боге должны *думать*, что Он существует в действительности, если Он есть высшее существо, о котором только можно помыслить. Однако таким образом нельзя доказать реальность, ибо она не является качеством, которое можно приписать предмету наряду с прочими качествами. Она не может быть доказана как логическая необходимость, поскольку она не относится к области логики.

[113] «Нечто, больше которого нельзя помыслить». — Прим. перев.

Для Ансельма вера означает согласие с истиной откровения. Но она имеет не только интеллектуальный характер, является не просто признанием истины, как иногда утверждали, но связана с любовью. Итак, вера содержит волевой аспект: она включает в себя направление воли к предмету веры человека («credendo tendere in aliquid»). Гуго Сен-Викторский также представляет веру отчасти как «cognitio», отчасти как «affectus». По своей внутренней сути она является для него волевым актом, волевым принятием содержания веры, в котором можно выделить три стадии, на основании того, происходит ли это принятие лишь на основании благочестия («sola pietate»), при согласии разума («cum approbatione rationis») или с внутренним ощущением и уверенностью, происходящей из непосредственного переживания.

Абеляр акцентирует то, что вера является видом знания. Воля приходит в движение через акт познания, таким образом вера также включает волевой момент, который является вторичным, тогда как Ансельм и Гуго Сен-Викторский считают волевое решение первичным. Далее, для них содержание веры превыше рационального, тогда как Абеляр описывает веру скорее как необходимое знание, соответствующее философскому знанию.

Учение Ансельма о примирении

В своем известном трактате «Cur Deus homo» Ансельм предлагает подробное рассмотрение проблемы примирения, или точнее говоря, искупления. В этом изложении он также придерживается основного принципа «credo ut intelligam». Его цель состоит не в том, чтобы представить лишь богословское понимание деяния Христа, но в том, чтобы доказать, что учение о воплощении и примирении через смерть Христа является логически необходимым. Ансельм считает, что даже не рассматривая свидетельство откровения, можно показать, что искупление не могло произойти иначе. Тем самым он хочет прежде всего помочь тем, кто уже верует, но также устыдить тех, кто глумится над содержанием веры.

Ансельм исходит из следующего вопроса: «На каком основании или по какой побуждающей причине Бог стал человеком и Своей смертью, как мы веруем и исповедуем, дал миру жизнь, тогда как Он мог это сделать либо через какую-то другую личность, ангела или человека, либо непосредственно по Своей воле?» (гл. 1).

Изложение имеет форму диалога с одним из учеников Ансельма, Босо, в котором ученик задает вопросы, а Ансельм отвечает.

Учение о сатисфакции основано для Ансельма на космологии и истории спасения. Бог по Своей мудрости и любви в вечности решил основать царство разумных существ, послушных Его царской воле и живущих под Его властью. После того как в ангельском мире произошло падение и число духовных существ, которые должны были принадлежать этому царству, уменьшилось, были созданы люди для того, чтобы заменить падших ангелов. Таким образом, предназначение человека в том, чтобы жить под властью Бога и быть послушным Его воле. Когда же человек отпадает от Бога через свое непослушание, происходит разрушение всего божественного порядка во вселенной, и Бог лишается Своей славы. Это означает не только личное оскорбление, но в то же время преступление против Божия величия и того порядка, который установлен для мира по Его воле. Было бы неразумно, если бы Божий замысел не осуществился или если бы Бог вынес оскорбление Своей чести, которое имело место при грехопадении человека. «Nihil minus tolerandum est in rerum ordine, quam ut creatura creatori debitum honorem auferat, et non solvat quod aufert Necesse est ergo, ut aut ablatus honor salvatur aut poena sequatur; alioquin aut sibi ipsi Deus iustus non erit aut ad utrumque impotens erit: quod nefas est vel cogitare. *Boso.* Nihil rationabilius dici posso intelligo»[114] (1, cap. 13).

Таким образом, исходя из порядка, установленного Богом в творении, становится необходимым, чтобы за этим нарушением последовало бы либо возмещение ущерба, либо наказание. Бог не может отказаться от Своего изначального замысла, и ни люди, ни ангелы не могут бежать от повелевающей и наказывающей воли Божией. Было бы неразумно и поэтому невозможно и противно сущности Божией, если бы беспорядок и испорченность, вызванные грехом, сохранились. Отсюда следует известный вывод: «necesse est, ut omne peccatum satisfactio aut poena sequatur»[115] (I, cap. 15). Поскольку наказание («poena») в данном случае означало бы уничтожение человека и тем самым разрушило бы Божий замысел царства разумных существ, которые служат Ему, остается лишь вторая альтернатива — возмещение ущерба («satisfactio»).

[114] «Нет ничего менее терпимого в порядке вещей, чем когда тварь лишает Творца принадлежащей ему славы и не возвращает Ему того, чего лишает. Таким образом, необходимо, чтобы либо была восстановлена поруганная честь, либо последовало бы наказание; иначе Бог не был бы справедлив по отношению к Самому Себе или не способен ни на одно из двух, что было бы неправильно даже вообразить. *Бoco.* Понимаю, что нельзя высказать ничего более разумного». — Прим. перев.

[115] «Необходимо, чтобы за каждым грехом следовало бы или возмещение, или наказание». — Прим. перев.

Человек не может совершить такое возмещение ущерба, ибо поскольку он обязан полностью повиноваться воле Божией, никакое из его дел не может считаться заглаживанием прошлой вины, но является лишь его должным послушанием. Грех есть большее зло, чем мы можем себе представить, поскольку он оскорбляет честь Бога и тем самым разрушает весь божественный миропорядок. Поэтому требуется безмерно великое возмещение, которое должно быть превыше всего, кроме Самого Бога. Таким образом, никто не может вернуть Богу то, что задолжал Ему человек из-за греха, кроме Того, кто превыше всего, кроме Бога, то есть Сам Бог. «Non ergo potest hanc satisfactionem facere nisi Deus. *Boso.* Sic sequitur. *Anselm.* Sed nec facere illam debet nisi homo, alioquin non satisfacit homo. *Boso.* Non videtur aliquid iustus. *Anselm.* Si ergo, sicut constat, necesse est ut de hominibus perficiatur illa superna civitas, nec hoc esse valet nisi fiat praedicta satisfactio, quam nec potest facere nisi Deus nec debet nisi homo; necesse est, ut eam faciat Deus homo»[116] (II, cap. 6).

Поэтому лишь Христос, который один является одновременно Богом и человеком, может искупить вину человека. По мнению Ансельма, такое удовлетворение совершается не через жизнь Христа, в которой Его послушание представляет собой лишь Его личный долг перед Богом, но через Его смерть. Христос не был подвластен смерти, но взял ее на Себя добровольно и тем самым получил заслугу, безмерно превосходящую грехи всех людей. Даруя эту заслугу людям как искупление их грехов, Он восстанавливает нарушенный порядок, и человек примиряется с Богом. «Ecce iam, quomodo rationabilis necessitas ostendat, ex hominibus perficiendum esse supernam civitatem nec hoc posse fieri nisi per remissionem peccatorum, quam nullus homo habere potest nisi per hominem, qui idem ipse sit deus atque sua morte homines peccatores deo reconciliet»[117] (Cur Deus homo II, cap. 15).

---

[116] «Таким образом, никто, кроме Бога, не может исполнить это возмещение. *Босо.* Это правильный вывод. *Ансельм.* Но никто не должен исполнять его, кроме человека, иначе не человек приносит возмещение. *Босо.* Ничто не представляется более справедливым. *Ансельм.* Таким образом, если ясно, что это необходимо, чтобы небесное царство заполнилось людьми, а это не может произойти прежде вышеупомянутого возмещения, которое не может исполнить никто, кроме Бога, но никто не должен исполнять, кроме человека, необходимо, чтобы его исполнил Богочеловек». — Прим. перев.

[117] «Смотрите, как показывает рациональная необходимость, что небесное царство должно заполниться людьми и что это не может произойти иначе, чем через прощение грехов, которого не может получить ни один человек, кроме человека, который в то же время есть Сам Бог и через Свою смерть примиряет грешных людей с Богом». — Прим. перев.

Учение Ансельма о примирении является явным выражением юридической точки зрения: примирение есть «satisfactio vicaria», которое многократно превосходит вину всех людей и поэтому восстанавливает оскорбленную честь Бога. Передача заслуги, приобретенной через добровольную смерть Христа, человеческому роду зависит от решения Бога. Аспект истории спасения здесь уходит в тень, что связано с рациональной отправной точкой: как было сказано выше, цель состояла в том, чтобы независимо от Писания логически доказать необходимость воплощения.

Модель теории примирения Ансельма отчасти заимствована из средневекового учения о покаянии с его тщательным взвешиванием преступлений и сатисфакций. Сознательное ограничение одной точкой зрения в «Cur Deus homo» приводит к тому, что этот трактат нельзя считать представляющим все учение схоластики о примирении. Фома Аквинский, сравнение с которым будет здесь уместно, например, связывает сатисфакцию с мыслью о Христе как втором Адаме, главе нового человечества. Такое описание более соответствует библейским категориям. Христос предстает не только как отдельный Богочеловек, «satisfactio» которого переносится на людей, но и как глава Церкви, через веру и крещение сопричастной Его смерти и воскресению. Эта идея выходит за рамки чисто юридического вменения чужих заслуг.

Учение Абеляра резко отличается от учения Ансельма о примирении. Согласно его представлениям, смерть Христа является спасительной лишь в том смысле, что она пробуждает в нас взаимную любовь и таким образом изглаживает наши грехи. То же значение приписывается жизни и проповеди Христа. Тем самым Абеляр дал ответ на вопрос, не затронутый в «Cur Deus homo»: как примирение принимается отдельным человеком. Прощение даруется благодаря любви, пробужденной в нас примером Христа. Однако это мнение Абеляра было принято немногими. В период Средневековья преобладало мнение, согласно которому примирение приходит к нам через таинства, как вливаемая благодать.

Вопрос о благодати и природе человека

Представления ранней схоластики о благодати и оправдании основывается на наследии Августина. Еще не существует четкого разграничения между благодатью и природой, характерного для высокой схоластики, в которой начали использовать понятие сверхъестественного («supernaturalis») для того, чтобы передать характер благодати по отношению к природе человека. Ранние схо-

ластики, такие как Ансельм и Петр Ломбардский, чаще описывают действие благодати как восстановление природы, а не как возвышение над уровнем природы. Рассматриваемые в связи с этим многочисленные вопросы обычно находят решение на уровне антропологии. Примером этого могут служить следующие рассуждения, типичные для Ансельма.

В силу изначальной, данной при сотворении, благодати человек обладал праведностью («iustitia»); которая состояла в правильном направлении воли («rectitudo») и возможности совершать добрые дела. В грехопадении человек утратил «rectitudo» воли и не имеет возможности собственными силами вновь обрести праведность. Он не может совершать правильные действия, ибо они предполагают правильное направление воли. Поскольку праведность состоит в «rectitudo» воли, ее нельзя обрести актами самой этой воли. Неправильное направление воли также нельзя изменить внешним воздействием со стороны сотворенного мира. Поэтому человек может оправдаться лишь по благодати (*«gratia praeveniens»* или *«operans»*[118]). Для того чтобы сохранить «rectitudo» воли после восстановления, также требуется поддержка благодати. Ибо лишь желая праведности, человек может сохранить ее. И это правильное желание является действием благодати. Поэтому праведность сохраняется лишь через благодать (*«gratia subsequens»* или *«cooperans»*[119]).

Те, кто следует линии Августина, обычно сравнивают действующую и содействующую благодать с живой верой («fides viva»). Никакие заслуги не предшествуют благодати. Ибо искривленность воли сама по себе («incurvitas», антоним «rectitudo»), отсутствие праведности в ней делает невозможным ее содействие при спасении. Вера и праведность взаимообусловлены: для того чтобы желать правильно, требуется вера (знание об истине); но для того чтобы веровать, требуется «правильность» воли. Обе есть действие благодати, исцеляющей испорченную природу и восстанавливающей изначальную праведность (*«gratia sanans»*[120]*)*. Порядок, в котором это происходит, может быть описан, например, следующим образом: через первое привнесение благодати воля обращается к новой цели, и в душе человека возникают новые движения. Он раскаивается в своих грехах и при этом принимает прощение грехов.

Лишь в начале XIII века богослов Филипп Канцлер способствует тому, что о благодати начинают говорить как о сверхъестественном даре, который возвышает человека над природой, делая его

[118] «Предшествующая или действующая благодать». — Прим. перев.
[119] «Последующая или содействующая благодать». — Прим. перев.
[120] «Исцеляющая благодать». — Прим. перев.

причастным к божественному (*«gratia elevans»*[121]). Эта идея, как уже указывалось, характерна для богословия высокой схоластики.

18. Высокая схоластика

Общие предпосылки

Развитие схоластики достигает апогея в XIII веке. Достигает завершения и обретает четкие формулировки синтез античной философской картины мира и христианской веры, который давно был подготовлен на Западе. Общий подъем науки и учености явился предпосылкой для развития теологии. Парижский Университет, ставший международным центром богословской науки, в XII веке заменил школы, связанные с Парижским Собором. Оба нищенствующих ордена, созданные в начале XIII столетия, францисканский и доминиканский, также внесли вклад в развитие теологии. Видные богословы этого периода были связаны с этими орденами. Важным фактором для развития высокой схоластики стал рост знаний в области философии неоплатоников и философии Аристотеля, отчасти через посредство арабских толкователей (Аверроэс, Авиценна), отчасти благодаря прямым переводам на латынь.

В то время как ранее ученые могли пользоваться лишь логикой Аристотеля, теперь их внимание привлекли и другие его произведения. В области науки вообще изучение его реальной философии привело к возникновению нового интереса к естествознанию. Также в области богословия, несмотря на некоторое сопротивление со стороны церкви, были приняты философские предпосылки Аристотеля. В первую очередь из метафизики и этики Аристотеля было заимствовано множество точек зрения и определений понятий (например, форма — материя, акт — потенция, учение о причинах, описание добродетелей), которые можно было использовать в научной работе с вопросами вероучения. Этот новый вклад со стороны философии принес с собою новое направление богословского мышления (о чем будет подробнее сказано ниже) и явился важной предпосылкой для величественного синтеза теологии и философии, веры и разума, проявившегося в богословских системах XIII века.

Преподавание богословия в те времена состояло из лекций, в первую очередь по библейским текстам, а также из диспутов по отдельным проблемам догматики («quaestiones»). В связи с этим обучением появились впечатляющие труды, в которых прежде всего

[121] «Возвышающая благодать». — Прим. перев.

сохранилось для последующих времен наследие схоластики — так называемые теологические суммы и комментарии к сентенциям. На смену прежнему «диалектическому» рассмотрению материала пришли более основательные методы, часто отражавшие методы, применявшиеся на диспутах. Библейская августинианская традиция теперь стала частью новой картины мира, сформировавшейся под влиянием метафизики неоплатоников и Аристотеля. Ранее не связанные друг с другом положения вероучения или сентенции теперь могли превратиться в стройную и единую систему.

В высокой схоластике из-за ее приверженности новым научным методам философия приобретает иное положение по отношению к знанию веры, нежели в ранней схоластике. Прежде диалектическое рассмотрение истин веры проводилось для того, чтобы впоследствии доказать их логическую необходимость. Сейчас рациональная переработка была более независима по отношению к вере. Метафизическая картина мира создала основу для целостного богословского изложения. Из августинианского «credo ut intelligam» возникла система, в которой вера и разум рассматривались как два равноправных принципа знания, гармонично взаимодействующих друг с другом, хотя в то же время считалось, что они представляют два разных мира. Теперь путь шел скорее от «intelligere» к «credere». Вера образует надстройку системы естественного знания, которая соединяется воедино метафизикой Аристотеля.

Августинианство и аристотелизм

Хотя богословие высокой схоластики как правило не вырабатывает четкой философской линии, но синтетически соединяет элементы различных направлений, можно выделить отдельные основные течения, среди которых наиболее важное значение имеют августинианство и аристотелизм. (Неоплатонизм, который играет большую роль наряду с ними, отчасти входит в мир идей августинианства, но также оказывает самостоятельное влияние, особенно заметное в мистике).

Августинианское неоплатоническое направление прежде всего представлено так называемой ранней францисканской школой (см. ниже), в то время как богословы доминиканского ордена в большей степени придерживались взглядов Аристотеля. Однако, как уже отмечалось, речь не идет о строгом разграничении: те, кто продолжал августинианские традиции, также в определенной мере пользовались новыми идеями Аристотеля, так же как, с другой стороны, доминиканцы часто обращались к наследию Августина.

Фома Аквинский, самый выдающийся из доминиканских богословов, соединил представления августинианства и аристотелизма, унаследованную традицию христианского учения и современное ему философское знание, хотя в философском отношении он более приближается к Аристотелю, нежели к чисто августинианским идеям.

Соединение аристотелизма с христианским богословием привело к тому, что некоторые противоречащие христианству учения языческого философа и его толкователей были отвергнуты, например, представление о вечности мира, о всеобщей, а не индивидуальной душе и т.д. Однако существовала группа теологов, принимавших без этих исправлений того Аристотеля, который стал известен на Западе через арабских философов. Для того чтобы в то же время сохранить основные положения христианской веры, они прибегли к так называемой теории двойной истины: то, что истинно в философии, может быть ложно в теологии и наоборот. Представителями этого направления, названного латинским аверроизмом, были Сигер Брабантский и Боэций Дакийский (Дакия — северная провинция доминиканского ордена). Их взгляды были осуждены церковными властями (Париж, 1277), так же как ранее был издан эдикт против натурфилософии Аристотеля, чтобы воспрепятствовать ее введению в богословие. Однако в своей «христианизированной» форме философия Аристотеля на протяжении грядущих столетий создавала научную основу для академического богословия.

Будет уместным привести здесь некоторые основные черты, характерные для августинианского неоплатонического и аристотелианского мышления.

В теории познания августинианское понимание исходит из положения о том, что знания в своих основных чертах могут происходить из непосредственного «просвещения». Человек сопричастен божественному мышлению, поэтому его интеллект сам по себе имеет возможность производить понимание. Внешние вещи не являются непосредственными причинами нашего знания, но лишь дают импульсы, побуждающие субъект производить знание («causae occasionales»). Эта теория называется теорией иллюминации. Она также имеет значение для суждения о вере. Истинная вера есть уверенность, данная непосредственно душе, привнесенная или вдохновленная вера, «fides inspirata». Она превыше всяких авторитетов и означает непосредственную уверенность в божественном.

Аристотелианская теория познания исходит, напротив, из того, что человеческий субъект воспринимает знание извне. Интеллект пассивен по отношению к внешнему миру («intellectus possibilis»)

и обладает способностью воспринять в себя формы вещей как «species intelligibiles»,[122] которые переходят из вещей в интеллект через чувственные впечатления. «Nihil est in intellectu quod non ante fuerat in sensu».[123] С этим связан более сильный интерес к эмпирике, повышенное внимание к конкретной действительности. Также это имело значение в богословии. В этой традиции определенным образом решающую роль играет христианская идея сотворения. Предполагается, что Бог находится в непосредственной связи с внешней реальностью и действует также во временных явлениях. Влияние Аристотеля способствовало повышению внимания к порядку в природе как выражению Божия творения, характерному для более позднего западного богословия, как в лютеранстве, так и в католицизме. Согласно его теории познания, знание образуется через впечатления извне. Душа есть «tabula rasa»,[124] способная воспринять эти впечатления и создать понятийное знание. В акте познания душа соединяется с формой того предмета, который она воспринимает. В познании интеллект и предмет познания становятся едины. Формы, составляющие сущность вещи, и формы, которые воспринимает и усваивает интеллект, идентичны. По словам Фомы Аквинского, душа есть «quodammodo omnia».[125] Вера воспринимается аналогичным образом. Она не столько является внутренним просвещением, сколько знанием того же рода, как и прочее знание, хотя она имеет иной объект. Она воспринимает не эмпирическую истину, а истину откровения, приходящую к человеку через авторитеты, но в конечном счете исходящую из истины Самого Бога. Здесь идет речь о сверхъестественном знании в отличие от естественного.

Различие между августинианским и аристотелианским направлением существует также в вопросе понимания человека: в одном случае душа считается самостоятельной сущностью, в другом — душа и тело составляют единство. Но дуализм также играет определенную роль и в схоластике, которая во всех других отношениях является аристотелианской по своей структуре. Далее, францисканская школа является волюнтаристской, тогда как аристотелианское направление подчеркивает интеллект; в первом воля считается первичной и суверенно господствующей над действием. Согласно второй точке зрения, главным фактором является интеллект, который, в свою очередь, влияет на волю, так что воля

[122] «Доступные для разума общие понятия». — Прим. перев.
[123] «В разуме нет ничего, чего раньше не было бы в чувствах». — Прим. перев.
[124] «Чистая доска». — Прим. перев.
[125] «Неким образом всё». — Прим. перев.

желает того, что интеллект воспринимает как благо. Это различие имеет значение в борьбе между томизмом и скотизмом (см. ниже), а также позднее между томистами и номиналистами.

Ранняя францисканская школа

Начало собственно высокой схоластике положил Александр из Гэльса (ум. 1245, первый из францисканских преподавателей Парижского университета). Его «Summa universae theologiae»[126] по форме представляет собой комментарий к «Сентенциям» Петра Ломбардского, но в то же время является первой и самой обширной из теологических сумм, заложивших основание для францисканского богословия периода схоластики. Огромный собранный здесь материал едва ли был основательно изучен до сих пор. Однако в общем можно сказать, что Александр представляет линию прежнего августинианства, идущую от Ансельма и Гуго Сен-Викторского, но в то же время он вводит некоторые категории из метафизики Аристотеля и развивает далее приемы диалектики.

Александр определяет богословие как род мудрости («sapientia»). Ее знание приобретается через непосредственное внутреннее просвещение, отчасти данное изначально как врожденное знание о Боге, отчасти сообщенное через благодать. Просвещение благодати, идентичное привнесенной вере («fides infusa»), соединено с независимой от авторитета уверенностью («certitudo»). Как видно, Александр придерживается августинианской теории иллюминации: все знание, как естественное, так и данное через откровение, предполагает просвещение души божественным светом. Его понятие веры является волюнтаристским: подчеркивается практический волевой характер знания веры. Учение францисканской школы о благодати рассматривается ниже.

Бонавентура (ум. 1274; современник Фомы Аквинского, и так же, как он, — преподаватель в Париже) близок по взглядам к своему предшественнику, Александру из Гэльса и к августинианской традиции. Так, в учении о познании он придерживается теории иллюминации. Он также перенимает от Александра волюнтаристское понимание веры. Бонавентура уделяет большое внимание характерному для всей схоластической картины мира представлению об образцовых идеях: в разуме Божием есть изначальные образы сотворенных вещей, которые в большей или меньшей степени сохраняют неизгладимый отпечаток божественной мысли,

[126] «Сумма всей теологии». — Прим. перев.

выражением которой они являются. Вещи, наиболее отдаленно представляющие божественное, называются «тенями» («umbrae»), другие являются его «следами» («vestigia»), тогда как некоторые вещи, яснее всего отражающие божественное, можно назвать «образами» («imagines») божественного. К последним относится, например, душа человека. Эти рассуждения создают основу для так называемого учения об аналогии: творение не идентично Богу, но и не отличается от него по сущности во всем, а подобно ему в определенном смысле: существует аналогия между творением и Богом и на ее основе мы можем прийти к определенному знанию о Боге через наше знание о сотворенных вещах.

Бонавентура и его ученики в определенной мере составляли оппозицию Фоме Аквинскому и томистам. Противоречия существовали среди прочего в области учения о благодати (см. ниже) и теории познания, но также и в основных взглядах на отношения между Богом и сотворенным миром. Бонавентура соотносит всякое, в том числе и естественное знание, с божественным таким образом, что естественное и сверхъестественное составляют единство в свете созерцания; Фома, исходя из сходной идеи аналогии, больше подчеркивает несходство и принципиальное различие между Богом и творением.

Бонавентура соединяет ученость схоластики с созерцательностью мистики. Среди его многочисленных произведений выделяются комментарии к «Сентенциям», которые считаются лучшими в этом жанре, и краткое обобщение догматики, «Breviloquium».[127] Он также оставил множество трудов, которые скорее можно отнести к литературе мистики, прежде всего знаменитый трактат «Itinerarium mentis ad Deum».[128] Его цель состоит в описании путей, по которым душа может подняться к познанию Бога и к созерцанию, которое является высшей стадией этого знания.

Доминиканская школа

Альберт Великий (ум. 1280, родом из Вюртемберга; работал среди прочего в Кельне) оставил множество произведений, что свидетельствует об его универсальной учености. Он занимался всеми науками своего времени. В области естественных наук, где его вклад высоко оценивается и в наше время, он представил доказательства самостоятельного наблюдения и эмпирического отноше-

[127] «Краткослов». — Прим. перев.
[128] «Путеводитель души к Богу». — Прим. перев.

ния, которое отличается от традиционного понимания того времени. Альберт прежде других сделал философию Аристотеля известной и используемой в современной ему науке. Также в области богословия он приготовил путь для принятия новых основных положений, отчасти адоптировав аристотелизм к христианству. Тем самым Альберт заложил основание для работы, которую продолжил его знаменитый ученик Фома Аквинский. Однако, как богослов, он сам в основном следовал традиционному августинианству.

Фома Аквинский (ум. 1274 в возрасте 50 лет; из благородного итальянского рода; преподаватель в Париже, а также временно в папской курии и в Неаполе) привел схоластическую ученость к ее апогею. Он превзошел Альберта в систематике и в завершенной системе органически соединил новые аристотелианские идеи с традицией учения церкви.

Среди его многочисленных произведений богословского и философского содержания прежде всего выделяются: комментарий к «Сентенциям», написанный в начале его деятельности; ряд библейских комментариев; «Summa contra gentiles», апологетический труд, затрагивающий всю сферу богословия; «Summa theologiae», начата в 1269 году, не завершена к моменту смерти автора (один из учеников Фомы позднее дополнил недостающие части соответствующим материалом из комментария Фомы к «Сентенциям»); ряд небольших произведений и комментариев к большинству трудов Аристотеля.

«Summa theologiae», основной труд Фомы и наиболее выдающееся классическое произведение схоластики, до сих пор лежащее в основе богословского образования в католической церкви, состоит из трех частей: первая часть повествует о Боге, Его сущности и деянии сотворения, вторая часть — о Боге как цели действия человека, третья часть — о Христе как пути для достижения этой цели, о Таинствах и о вечной жизни. В прологе план произведения описывается словами: «1:o tractabimus de Deo, 2:o de motu rationalis creaturae in Deum, 3:o de Christo qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum».[129] Далее рассмотрим некоторые черты богословия Фомы Аквинского.

Учение Фомы Аквинского о познании Бога

Для системы Фомы Аквинского основополагающим является убеждение в том, что человеческий интеллект соответствует ве-

[129] «Во-первых, мы должны рассмотреть учение о Боге, во-вторых — о движении разумного творения к Богу, в-третьих — о Христе, Который как человек, является для нас путем, чтобы прийти к Богу». — Прим. перев.

щам в их внутренней структуре сущности, и в познании он становится идентичным вещам, делается причастным их сущности. С этим можно сравнить приведенное выше высказывание о том, что душа человека есть «quodammodo omnia». Возможность в познании проникнуть в истинную сущность вещей, в их причины и цели, лежит в основе метафизического размышления. Однако оно также дает определенное знание о Боге, а именно знание о том, что Бог существует, о том, что он есть высшее совершенное Существо и т.д.

Таким образом, в способности интеллекта воспринять сущность вещей заложена также возможность знать Бога как высшее Существо, как основу всей реальности. Конечно же, мы не можем постичь абсолютную сущность Бога, которая бесконечно возвышена над сотворенными вещами. Тем не менее, существует связь между абсолютным Существом и творением, которая заключается в том, что и то, и другое, существует. Если интеллект воспринимает вещи в их сущности, он также может сделать вывод о том, что Бог существует. Бытие может быть по аналогии приписано и Богу, и сотворенным вещам (используя более поздний термин: «analogia entis»).

Итак, посредством нашего знания о творении мы можем прийти к некоторому знанию о Боге. Фома представляет пять различных способов. Он исходит из некоторых величин в сотворенном мире, а именно движения, действующих причин, необходимого, совершенного, и порядка вещей, и приходит к выводу о том, что Бог существует: первый неподвижный движитель («actus purus»), первопричина («ens a se»), абсолютная необходимость, абсолютное совершенство, и наконец, высший разум. Тем самым Фома отвергает идею непосредственно врожденного знания о Боге.

Естественное знание о Боге весьма недостаточно: оно включает общее понимание того, что Бог существует, но не может ответить на вопрос о том, каков Бог в Своей сущности. Однако существует также иного рода знание о Боге, которое выходит за границы разума и не может быть достигнуто посредством метафизического размышления. Это знание о Боге дается человеку через откровение. Оно исходит непосредственно из знания Бога о Себе и становится доступным для человека через свет благодати («per lumen gratiae»).

Именно сверхъестественное знание о Боге является предметом богословия. Оно принимается верой и резко отличается от чисто рационального, доказуемого знания. Ибо содержание веры не имеет доказательства, происходящего из понимания соотношений или из непосредственного наблюдения познаваемого предмета. Вера опира-

ется на авторитет, на утверждения, сделанные другими. Достоверность откровения состоит в том, что так сказал Бог. Однако знание и в этом случае принципиально того же рода, что и естественное. В этом учение Фомы отличается от ранней францисканской школы, которая считала веру непосредственным просвещением с аксиоматической достоверностью, данной прямо от Бога. Для Фомы вера есть знание («scientia»), хотя и иное по содержанию, нежели естественное.

Этот основной принцип приводит к тому, что понятие веры у Фомы испытывает влияние со стороны его учения о познании. Существует неразрывная связь между обычным простым понятийным знанием и высшим созерцанием божественной сущности. Сопричастность интеллекта сущности вещей аналогична сопричастности веры божественному.

Для того чтобы вера была совершенной, она должна быть связана с любовью. Лишь через дар влитой благодати человек способен к истинному общению веры с Богом. Высшая стадия — «visio beatifica» в вечности должна заменить веру, и человек «per lumen gloriae» непосредственно узрит Бога и тем самым будет сопричастен Его сущности.

Теология и наука в учении Фомы Аквинского

Как было указано выше, система Фомы представляет собою применение принципов Аристотеля в области богословия, причем основные философские идеи являются не просто временными формами или методическими приемами, но последовательно формируют структуру самой системы. Предпосылкой становится наличие гармонии между теологией и наукой, между верой и разумом.

Как говорилось ранее, богословие представляет собой науку, «scientia». В то же время оно отличается от рационального знания в том, что содержание веры недоступно для разума и приходит к человеку лишь через откровение и свет благодати. Разум не может постичь основу истины откровения, но вера принимает ее на основании Божия авторитета. Происходит то же самое, как если бы крестьянин услышал философскую истину. Он не знает принципов, лежащих в основе этой истины, но все же может признать, что дело обстоит именно так, на основании доверия к философу, который ее высказывает, имеет знание о принципах и знает, почему дело обстоит именно так. Подобное отношение существует между науками: одна наука иногда опирается на положения, заимствованные из других наук, не доказывая при этом данные положения. Так, например, оптика опирается на законы

и правила геометрии, геометрия, в свою очередь, использует основные положения математики. Также богословие использует заимствованные положения, истинность которых оно само не доказывает. Высшая «наука», из которой теология заимствует свои принципы — это собственное знание сверхъестественного мира, знание Бога и ангелов о божественном. Таким образом, теология приобретает характер науки, хотя она сама не может доказать или полностью постичь принципы, на которых она строит свои высказывания. Полное осознание и понимание принадлежит иному миру. Она построена на вере, опирающейся на авторитет кого-то другого и считающей откровение истинным без доказательств разума.

Используя своеобразную идею о принципах теологии как положениях, заимствованных из высшей науки, Фома Аквинский связал два противоречащих друг другу понятия науки: аристотелианское, согласно которому наукой в строгом смысле слова можно назвать лишь то, что может быть предметом рационального доказательства, и августинианское, в соответствии с которым знание веры также может быть впоследствии осознано и осмыслено разумом. Дунс Скот и номинализм позднего Средневековья подвергнет компромиссное томистское решение критике и, применяя аристотелианское понятие науки более последовательно, отвергнет представление о теологии как «scientia».

Дунс Скот и его представление о вере и знании

Дунс Скот (ум. 1308; преподавал в Оксфорде и в Париже) относится к францисканцам и продолжает прежнюю линию францисканской школы. Он высказывался против решения проблемы отношений теологии и науки, предложенного Фомой Аквинским, и довел философскую разработку богословских вопросов до апогея. Он считается наиболее утонченным среди схоластиков («doctor subtilis»). В то же время в его рассуждениях присутствуют новые аспекты, предвещающие распад схоластики и утрату гармонии между теологией и философией.

Как и Фома, Дунс Скот придерживается линии Аристотеля, но он уделяет больше внимания эмпирическому. Для Фомы реальность состоит в сущности вещей, то есть во всеобщем. Для Дунса Скота индивидуальность вещи также представляет собой осмысленную реальность. Индивидуальное образует форму вещи («haecceitas»), тогда как, по мнению Фомы, лишь материя является основой для разделения на отдельные вещи (материя есть «principium individuationis»). Сам Дунс Скот — реалист, но, под-

черкивая индивидуальное, он становится предшественником номинализма, который сводит всю реальность к отдельным вещам.

Тогда как Фома подчеркивает связь теологии с наукой в отношении познания, Скот показывает, что существует разрыв между богословским и научным знанием. Последнее имеет дело со всеобщим, с тем, что является общим для вещей и со всеобщими законами и принципами. Богословие же, напротив, имеет дело с откровением Божиим, то есть, среди прочего, с единичными деяниями спасения, о которых свидетельствует Писание. Это значит, что его предмет есть нечто «частное» (нечто, что может действовать по-иному; противоположность «необходимого»). Поэтому теология не может быть полностью построена на метафизике, как происходит в системе Фомы, но в вопросах сверхъестественных истин она ссылается лишь на Писание и предание церкви. Итак, для Дунса не существует никакого пути, ведущего от естественного знания к вере; последняя опирается лишь на авторитеты.

Это зависит от того, что теология является не вполне теоретической наукой. Вера есть «cognitio practica».[130] Она предполагает подчинение человеческой воли воле Божией, авторитету. Ее задача — не теоретическое знание, но изменение воли в соответствии с волей Божией. Цель веры — любовь («caritas»). Фома также включает волевой момент в знание, которое для него является высшим. По мнению Фомы, цель веры — «visio beatifica»,[131] которое понимается по аналогии с земным знанием.

Как вытекает из вышесказанного, понимание Дунса Скота, так же как и у ранних францисканцев, является волюнтаристским. Для его богословия фундаментальной становится идея о суверенной воле Божией, которой противопоставляется свободная воля человека. Цель в том, чтобы последняя подчинилась первой и стала соответствовать ей («dominatio — subjectio»).[132]

Когда Дунс Скот выступает против томистского интеллектуализма и в определенной мере разрушает гармонию между теологией и наукой, выраженную в трудах Фомы, это тем не менее не значит, что он желает отказаться от использования философии в богословии. Напротив, он развивает методы схоластики далее, нежели его предшественники. Но принципиально он рассматривает философию лишь как логическое и формальное вспомогательное средство для дальнейшего развития учения церкви и опровержения ложных мнений.

[130] «Практическое знание». — Прим. перев.
[131] «Блаженное созерцание Бога». — Прим. перев.
[132] «Господство — подчинение». — Прим. перев.

Как указывалось ранее, Дунс Скот обостряет разногласия между францисканцами и доминиканцами.

В области *учения о Боге* различие проявляется в том, что Фома воспринимает Бога как высшее бытие, и это приводит к тому, что он толкует понятие Бога в интеллектуальных категориях, тогда как Дунс Скот прежде всего подчеркивает суверенную волю Божию как основу для существования мира и для откровения. Дунс проводит различие между Божией «potentia absoluta»[133] и «potentia ordinata».[134] Согласно первой, Бог совершенно ничем не связан и может действовать независимо от всяких правил. Благо является благом потому, что так хочет Бог («perdeitas boni»). Согласно «potentia ordinata», Бог действует в соответствии с порядком сотворения и порядком спасения, то есть, Он позволяет человеку спастись через деяние Христа и через Таинства церкви. Но Бог (согласно «potentia absoluta») мог бы действовать и независимо от этого порядка. У Фомы, напротив, воля Божия всегда совпадает с порядком, установленным Богом. Бог желает блага потому, что оно есть благо («perseitas boni»).

В области *христологии* Дунс Скот также отклоняется от общепринятого в схоластике мнения, поскольку он пытается сильнее подчеркнуть человеческую природу во Христе. Обычно считалось, что человеческая природа восходит в божественную природу. Последняя «образовывала личность», что часто было равнозначно созданию одностороннего образа Христа. Более явное подчеркивание человеческого в трудах Дунса Скота связано с его эмпирической ориентацией и его пониманием реальности индивидуального.

Фома Аквинский, как и схоластики вообще, связывает *учение об оправдании* с Таинствами. Христос Своим страданием (не только смертью, но и всей Своей земной жизнью) приобрел заслугу, которая бесконечно перевешивает все прегрешения человека. Эта заслуга передается верующим через Таинства, дающие дар благодати. Для Дунса Скота спасение, конечно, связано со страданием Христа, но эта связь состоит лишь в том, что Бог принимает жертву Христа как замену искупления грехов людьми. В конечном счете все зависит от свободного принятия Божия. Такая точка зрения весьма далеко отстоит от мысли Ансельма о рациональной необходимости примирения.

Важнейшее различие между францисканцами и доминиканцами проявилось в учении о благодати и оправдании.

---

[133] «Абсолютная власть». — Прим. перев.
[134] «Упорядоченная власть». — Прим. перев.

Вопрос о том, как человек оправдывается и становится причастником спасения, подробно рассматривается в период высокой схоластики, в особенности в ранней францисканской школе, где подробно разрабатывается «ordo salutis».[135] При этом в большой степени богословы основываются на прежней традиции. Однако как правило идея заслуги и вознаграждения подчеркивается сильнее, нежели в раннем августинианстве, и во францисканском богословии явно заметна полупелагианская тенденция. Большее значение, чем раньше, уделяется Таинствам как посредникам благодати. Далее развитие по отношению к ранней схоластике характеризуется тем, что теперь последовательно проводится различие между естественным и сверхъестественным действием благодати, при этом развивается представление о благодати, возвышающей человека над уровнем природы. Кроме того, в схему самого учения об оправдании вводятся подготовительные акты. Ниже излагаются основные линии «ordo salutis», разработанного ранними францисканцами.

Божий замысел спасения человечества приводится в исполнение через Христово деяние примирения. В Своем предопределении Бог определил тех, кто уверует во Христа для того, чтобы освободиться от греха и достичь блаженства и вечной жизни. Именно это происходит в оправдании и в продолжении воздействия благодати на человека. Таким образом, жизнь в церкви под действием Слова и Таинств является продолжением Христова деяния примирения и исполнением во времени вечного решения предопределения.

Под благодатью понимают отчасти Божию вечную любящую волю, несотворенную благодать (*«gratia increata»*), отчасти благодать, которая сообщается человеку как дар и также является предпосылкой его спасения, сотворенную благодать (*«gratia creata»)*. Последняя состоит, прежде всего, в так называемой влитой благодати (см. ниже), которая совершает оправдание и добрые дела. Но «gratia creata» также включает все то, что Бог даром дает человеку. Францисканцы называют эти дары, в особенности те, которые подготавливают человека к спасению, общим термином *«gratia gratis data»,* благодать данная даром, то есть без заслуг.

Уже у естественного человека можно увидеть некоторые приготовления к спасению. У язычников встречается определенное стремление к богопознанию; в разуме и воле существует определенная возможность мыслить и делать то, что является благом. Но прежде

135 «Порядок спасения». — Прим. перев.

всего «gratia gratis data» обозначает то, что является непосредственной предпосылкой для принятия высшей благодати: определенную начальную веру (*«fides informis»*), подготовительное раскаяние, происходящее из страха (*«attritio»*), низший вид страха (*«timor servilis»*)[136] и неопределенную надежду (*«spes informis»*). Сюда также относится призвание через Слово (*«vocatio»*).

Таким образом, Слово или проповедь Евангелия получает довольно незначительное место в порядке спасения. Оно лишь дает то знание, которое является необходимым приготовлением для принятия благодати Таинств и вместе с ней — оправдания. Основное значение принадлежит Таинствам. Слово приобретает характер закона, говорящего, что человек должен делать и во что верить. Евангелие представляется как новый закон, «nova lex», который не просто повелевает, но также дает силу для того, чтобы исполнить требуемое. Но эта сила передается не через само Слово, а через установленные Христом Таинства.

Дары, которые входят в понятие «gratia gratis data», полностью принадлежат к сфере естественного. Здесь речь идет о том, что человек должен сделать собственными силами для того, чтобы подготовиться к принятию благодати, *«facere quod in se est»*.[137] Вера и раскаяние низшего рода, которые возможны на этой стадии, сами по себе не могут оправдать человека. Но по мнению францисканцев, они составляют *«meritum de congruo»*, заслугу по справедливости. Понятно, что Бог вознаграждает эти дела, хотя сами по себе они не влекут за собой никакой подлинной заслуги. Вознаграждение, которое они приносят, заключается в том, что Бог дарует собственно благодать, *«gratia gratum faciens»*. Она делает праведным, «угодным Богу», изглаживает грех и в то же время дает человеческой природе высшие способности, которые являются предпосылкой для совершения добрых дел и приобретение подлинной заслуги, *«meritum de condigno»*.

Оправдывающая благодать есть влитая способность, «donum habituale», которая сообщается через Таинства, во-первых, через крещение, но также через покаяние и причастие. Благодать может быть утрачена, и тогда она обретается вновь через покаяние. Эта способность возвышает природу человека до высшего уровня (*«altior natura»*) и восстанавливает «donum superadditum», утраченный человеком при грехопадении. Эта влитая благодать обращает на-

---

[136] «Рабский страх». — Прим. перев.

[137] «Сделать то, что заложено в естественных возможностях человека». — Прим. перев.

правление воли человека к Богу, таким образом делая возможной подлинную веру (*«fides infusa»*), а также покаяние, которое вызвано не просто страхом наказания, но любовью к Богу (*«contritio»; «timor filialis»*). В этом состоит подлинная заслуга, которая в свое время вознаграждается вечной жизнью, прославляющей благодатью (*«gratia glorificationis»*).

Фома Аквинский изменяет некоторые черты этой схемы. Он подчеркивает приоритет благодати по отношению к свободной воле и отвергает явный психологизм, характерный для представлений францисканцев. По мнению Фомы, человек не может собственными силами подготовиться к принятию благодати. Мы сами не можем вызвать к жизни начало веры (*«initium fidei»*), оно совпадает с даром первой благодати (*«prima gratia»*). Таким образом, он отвергает представление о «facere quod in se est». Определенное приготовление, *«praeparatio ad gratiam»*, может иметь место, однако, лишь при поддержке благодати (*«auxilium gratiae»; «gratia praeparans»*), но по мнению Фомы, оно не имеет характера заслуги. Оно также само по себе не ведет к спасению. Оправдание целиком и полностью есть сверхъестественное деяние, которое совершается лишь через влитую благодать. Как только человек получил способность благодати (а это происходит мгновенно), он становится оправданным (*«gratia operans»; «justificatio»*).

В ранней схоластике, так же как и у Августина, благодать воспринимали как исцеление природы, поврежденной грехом («gratia sanans», см. выше). Но начиная с высокой схоластики возникает новый аспект и благодать начинают представлять как сверхъестественный дар, возвышающий саму человеческую природу до высшего уровня («gratia elevans»). Дар благодати рассматривается как необходимый не просто потому, что человек грешен, но потому что он лишь с этим добавлением к своим естественным способностям будет в состоянии достичь спасительного знания о Боге и конечной цели — блаженного созерцания Бога.

Оправдывающая благодать совпадает с влитой любовью, которая совершенствует человека и дает ему силы совершать дела, достойные заслуг. Отчасти ее действие состоит в том, чтобы восстановить изначальную праведность человека, дать ему способность любви, отчасти в том, чтобы поддержать волю уже обращенного человека при совершении добрых дел (*«gratia operans»* и *«gratia cooperans»*). Благодать — это внутренняя сила, которая повышает естественные способности человека и дарует сверхъестественные добродетели: надежда становится твердым упованием, вера становится не просто «fides informis», но верой, действующей любовью и внутренним убеж-

дением, страх превращается в «timor filialis».[138] Когда благодать действует совместно с естественными силами человека, возникают заслуги (*«merita»*). Они достойны вознаграждения как дела свободной воли, но обретают характер истинно достойных заслуг лишь благодаря поддержке благодати. Заслуги требуются не для оправдания человека, но лишь для того, чтобы он смог сохранить дар благодати и достичь блаженства, *«beatitudo»*, которое, таким образом, отчасти является вознаграждением его заслуг.

Учение о Таинствах в период высокой схоластики

В период схоластики постепенно формулируется точка зрения, которая затем стала общепринятой в католической церкви. Начиная с Петра Ломбардского, католические богословы выделяют семь таинств: крещение, конфирмацию, причастие, покаяние, последнее помазание, ординацию и брак. Фома понимает Таинства как «телесные» знаки, предназначенные для защиты и укрепления духовной жизни. Также как плотская жизнь начинается с рождения и затем требует роста и питания, духовная жизнь начинается с нового рождения в крещении, приобретает силы для роста через конфирмацию, а питание — через причастие. Затем духовной жизни способствует покаяние, устраняющее болезнь греха, и последнее помазание, удаляющее остатки греха. Два последних таинства определяют положение человека по отношению к сообществу церкви: ординация дает право власти над другими людьми (соответствует политической власти в мирском обществе), а брак, который одновременно относится как к духовной, так и к мирской жизни, имеет целью возрастание церкви. Так можно было обосновать существование семи Таинств. Однако было труднее представить определенное установление Христа для каждого из семи Таинств. Также нелегко было применить общепринятую схему, согласно которой Таинства состояли из внешнего элемента (материи) и из сопровождающего слова, придававшего им силу и действие (формы), например, по отношению к покаянию, ординации или браку.

Все Таинства рассматривались как носители благодати, проистекающей из заместительного страдания Христа, которое они различным образом являли, передавая членам церкви его исцеляющее и возрождающее действие. В отношении идей это оформляли по-разному. Францисканцы и среди них в особенности Дунс Скот более придерживались августинианского символического понима-

[138] «Сыновний страх». — Прим. перев.

ния и воспринимали средства благодати как действия, совершаемые Богом непосредственно, независимо от внешнего употребления Таинств. Иными словами, действие благодати сопровождало внешнее сакраментальное действие («concomitantia»). Фома Аквинский, напротив, создал теорию о Таинствах как инструментах («causae instrumentales») для сообщения благодати. Таким образом, считалось, что благодать не просто «нравственным» образом связана с внешним действием Таинства, но содержится в нем «физическим» образом. Согласно этой теории, Таинства были не просто знаками той благодати, которую невидимым образом даровал Бог, но реальными причинами сообщения благодати. Поэтому обряд Таинства также считался действенным сам по себе, независимо от сопровождающей веры в слово обетования. При этом использовали особый термин, утверждение, что Таинства действуют «ex opere operato».

Для того чтобы Таинство было действительным, кроме элементов (материи) и сопровождающих слов (формы) требовалось намерение человека, преподающего Таинство, совершить его согласно учению церкви. Считалось, однако, что действие Таинства не зависит от веры или неверия со стороны совершающего.

Остается кратко рассмотреть некоторые вопросы, возникающие в связи с различными Таинствами.

Материей *крещения* является вода, а его формой — произнесенные совершающим обряд слова: «Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti».[139] Считалось, что крещение, так же как конфирмация и ординация, накладывает «неизгладимую печать» («character indelebilis»), поэтому эти три Таинства никогда не совершались повторно и не могли стать недействительными через неверие. Вопрос о том, что означает эта печать, стал предметом обстоятельных дискуссий.

Считалось, что *конфирмация* передает силы, необходимые для духовной борьбы христианина. Ее материей было миро, которым помазывали лоб конфирмируемого при произнесении слов: «Consigno te signo crucis et confirmo te chrismate salutis in nomine Patris etc».[140]

Причастие считалось главным из Таинств, поскольку оно было наиболее тесно связано с страданием Христа. Учение о трансубстантивации (пресуществлении), которое, как упоминалось ранее,

---

[139] «Я крещу тебя во имя Отца, и Сына, и Святого Духа». — Прим. перев.

[140] «Знаменую тебя знамением креста и конфирмирую тебя помазанием спасения». — Прим. перев.

было утверждено уже на IV Латеранском Соборе в 1215 г., так истолковывалось Фомой Аквинским: субстанции хлеба и вина при освящении превращаются в тело и кровь Христа. Однако при этом элементы сохраняют свои акциденции: место в пространстве, запах, вкус и т.д.; нельзя также сказать, что субстанции уничтожаются («anihilatio»), поскольку они переходят в субстанции тела и крови Христа. Самым видным представителем другой теории был Дунс Скот. Он считал, что хлеб в причастии сохраняет свою субстанцию и что небесное тело Христа при освящении нисходит в хлеб и находится в нем вместе с естественной субстанцией хлеба, не количественно, но целиком и полностью в каждой частице сакраментального хлеба. Это так называемая теория консубстантивации или импанации (см. выше). Дунс Скот пытался связать ее с общепринятым учением церкви, которому она в действительности противоречила. Этот же богослов, однако, считал возможным и то, что субстанция хлеба заменяется телом Христа, и следовательно уничтожается («annihilatio»). Теория импанации позднее была принята номиналистами, но не смогла подавить уже официально принятое учение о пресуществлении.

Покаяние понимали лишь как частную исповедь перед священником, состоящую из трех актов, которые считались материей Таинства: сокрушение сердца, исповедание уст и предписанная священником сатисфакция. Последняя состояла из поста, молитвы и милостыни. Формой Таинства были слова отпущения грехов: «Ego te absolvo etc». Покаяние в этой форме предполагало переданную священнику власть ключей, право связывать или разрешать человека по отношению к греху. Особую проблему представляли так называемые индульгенции («indulgentia»). Считалось, что власть ключей среди прочего также содержит право заменять сатисфакцию, соответствующую греху, на другую или более легкую, или вообще отменить сатисфакцию. Индульгенции мотивировались тем, что церковь имеет сокровищницу сверхдолжных заслуг, приобретенных Христом и святыми. Первоначально индульгенцию могли объявить только в связи с исповедью и для ее действительности было необходимо искреннее покаяние. В связи с тем, что она более или менее отделилась от контекста собственно покаяния, возникли грубые злоупотребления, которые привели к мощной оппозиции уже в период позднего Средневековья.

Последнее помазание совершалось лишь когда считали, что смерть человека близка. Оно состояло в помазании различных частей тела больного освященным маслом во время молитвы. Считалось, что это Таинство дополняет покаяние и что оно отчасти снимает ос-

татки греха, отчасти «там, где это угодно Богу», способствует исцелению тела. Библейское основание для этого действия находили в Иак. 5:14.

Ординация, то есть посвящение для различного служения в церкви, рассматривалась как Таинство, поскольку под видимым знаком она сообщала освящающую благодать. Внешнее действие посвящения (например, передача чаши и патены с вином и хлебом при рукоположении священника), однако, не считалось носителем благодати, как было в случае других Таинств; власть служения передавал лично совершающий обряд епископ. В данном случае, внешнее действие считалось символическим, не действенным само по себе (Фома Аквинский, Summa th. suppl. qu. 34, art 5). Большинство богословов считали, что служения епископа и священника вместе составляли «священство» («sacerdotium»), тогда как другие считали епископское служение особым, выше всех прочих (как, например, Дунс Скот).

Считалось, что *брак*, одновременно мирское и церковное установление, приобретает характер Таинства, поскольку символизирует любовь Христа к церкви (Ефес. 5). Взаимное согласие («mutus consensus») считалось действующей причиной брака. Форму Таинства составляло выраженное в словах согласие, а не благословение священника. Нерасторжимость брака рассматривалась как следствие его сакраментального характера. Поскольку брак служил примером той любви, которую Христос доказал Своим страданием, несмотря на свой характер гражданского установления, брак содержит тот же аспект, что и остальные Таинства: передает благодать, которая является плодом страдания и смерти Христа.

На соборе в Констанце 1414-1418 была отвергнута основательная критика, направленная против церковного учения о Таинствах (Уиклиф, Гус), а на Флорентийском соборе 1439 г. было утверждено сформировавшееся в период высокой схоластики церковное учение о семи Таинствах (булла «Exultate Deo» Папы Евгения IV).

19. Поздняя схоластика

Оккамизм

Номинализм позднего Средневековья, который следует отличать от более раннего одноименного направления, — своеобразное явление в истории богословия. Его представители резко выступают против всей прежней схоластики и подвергают сомнению многие из ее фундаментальных принципов, но в то же время они продолжают

схоластическую традицию и совершенствуют, временами доводя до крайности, диалектическую переработку богословского материала. О большом интересе к философии свидетельствует подробное рассмотрение пограничных вопросов теологии, особенно проблемы теологии и философии. В комментариях к «Сентенциям» Петра Ломбардского наиболее подробно рассматривают Пролог и первую книгу.

Самым видным представителем этого направления, а также его основоположником был Уильям Оккам (преподаватель в Оксфорде, обвинен в еретических взглядах и вызван в Авиньон, где четыре года провел под стражей; затем преподавал в Мюнхене, пользуясь покровительством императора Людвига Баварского; ум. 1349 г.). Среди его многочисленных учеников следует прежде всего отметить Пьера Д'Альи (ум. 1420; кардинал, принимавший участие в соборах по реформе церкви), а также Габриеля Биля (ум. 1495; профессор в Тюбингене), «Collectorium» которого стал образцовым обобщением оккамистской традиции. Богословие Биля лежало в основе преподавания во многих немецких университетах, в том числе в Эрфурте, где обучался Лютер.

Оккам вновь обращается к проблеме универсалий, которая была актуальной в ранней схоластике. Он отвергает томистский реализм и оживляет номиналистское понимание: лишь отдельное обладает реальностью. Нет никаких оснований для того, чтобы считать общие понятия реально существующими, ни в вещах, ни вне вещей. Оккам исходит из принципа, согласно которому не следует признавать больше сущностей, нежели необходимо: «Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem». Оккам считает, что нет нужды полагать, что общие понятия существуют вне нашего мышления («extra animam»). Поэтому мнение реализма должно быть отвергнуто. Универсалии являются лишь понятиями, которые мы создаем для того, чтобы обозначить несколько отдельных предметов одного рода. Задача науки — изучение понятий в их взаимосвязи и отношениях. Поэтому логика становится основной наукой в оккамизме, тогда как метафизика списывается со счета. Несмотря на некоторые тенденции движения к более современному эмпирическому подходу, метод Оккама в действительности ведет к намного более абстрактным рассуждениям, нежели реалистическое понимание. Это отчасти объясняется современными взглядами, согласно которым наука более не может заниматься вещами в их внутренней реальности, но лишь понятиями и терминами, возникающими в наших мыслях или в языковом представлении.

Оккам разрабатывает свое учение о познании прежде всего для того, чтобы разрешить проблемы богословского знания. Он

направляет свою критику против так называемых доказательств бытия Божия. Поскольку отрицается реальность всеобщего, рушится томистское космологическое доказательство. Ибо оно утверждает, как говорилось выше, что мы через наше знание об общем в вещах, об их единстве, можем прийти к осознанию того, что Бог существует. Для Оккама Бог в собственном смысле слова есть нечто индивидуальное («res singularissima»). Также нельзя рационально доказать, что Бог является первопричиной всего. Конечно, метафизика может другими путями показать существование одного или нескольких богов, но положения о единстве и бесконечности Бога следует уже рассматривать как постулаты веры.

Еще в меньшей степени можно осмыслить разумом учение о Троице. Оккам признает, что оно предполагает реалистическое понимание. Ведь оно говорит об отношениях как о чем-то существующем независимо от нашей мыслительной деятельности. Поскольку Оккам также не отрицает реальность этого отношения, он довольствуется тем, что в отношении учения о Троице ссылается на авторитет Писания, который не может быть опровергнут положениями эмпирической науки. Они относятся не к Богу, а лишь к сфере сотворенного мира.

Вышесказанное является примером того, как Оккам воспринимает отношение между теологией и философией. Теология для него — это не наука, как для Фомы. Ее положения также недоступны для логического доказательства, но являются утверждениями веры, которые опираются лишь на авторитет Писания. По мнению Оккама, между теологией и философией существует радикальное различие. Но это лишь одна сторона проблемы. Другая сторона состоит в том, что он, без сомнения, считает положения и понятия богословия доступными для логического или диалектического рассмотрения. В этом искусстве он и его ученики достигли виртуозности. Таким образом, принципиальное различие между двумя сферами не препятствует тому, что богословие в оккамизме, еще в большей степени, чем прежде, характеризуется использованием философской аргументации.

По мнению Оккама, богословие должно быть построено на «fides infusa». Эта вера означает для него склонность верить в истины Библии. Таким образом, он не принял раннего францисканского представления о вере как непосредственном переживании божественного. Вера — это согласие с истиной Библии. Так, например, Биль дает следующее определение веры: «legens bibliam (si est

fidelis) immediate assentit omnibus et singulis ibi traditis, quia credit omnia revelata a Deo»[141] (Coll. III, dist. 24, qu. unica, G).

Для номиналистов Писание в принципе является единственным авторитетом. Существуют также примеры того, как ее учение противопоставляют мнению Папы и церковных властей. Но на практике обычно Библия и учение церкви смешивается, так как богословы продолжают придерживаться церковного предания даже когда оно не имеет поддержки в Писании. Это, например, относится к учению о пресуществлении, на котором Оккам настаивал, несмотря на то, что он считал другие теории в большей степени основанными на библейском тексте. Номиналисты разрабатывают учение о богодухновенности Писания. Основание авторитета канона в том, что написанное библейскими писателями вдохновлено Богом.

Не все могут прийти к столь развитой вере во все истины Библии. Поэтому проводится различие между «fides implicita»,[142] которая лишь в общем принимает истину Библии или церковного учения, и «fides explicita»,[143] которая предполагает знание отдельных положений вероучения. Последняя необходима лишь учителям церкви, в то время как первая доступна мирянам вообще.

В вопросе о содержании богословия Оккам большей частью принял идеи более ранней традиции. Но во многом он также преобразовал их и подверг критике, разрушившей их основание.

Пример этого можно найти в его учении о грехе и благодати. Первородный грех для Оккама не является чем-то реально существующим в природе человека. Он состоит в том, что Бог вменил человеку вину Адама, и, таким образом, представляет собой лишь суждение Бога о человеке, но не реальную испорченность его природы. В связи с традицией, Оккам все же говорит о грехе как «fomes»,[144] то есть склонности человека делать зло.

Следствием такого учения о грехе было рассмотрение благодати лишь как прощения грехов, освобождения от вины. Если грех не рассматривается как испорченность природы, существует мало оснований для того, чтобы представлять благодать как влитую способность. Однако в этом случае Оккам делает уступку традиции

---

[141] «Читающий Библию (если речь идет о верующем) немедленно соглашается со всем, что в ней изложено, поскольку он верит всему, что открыто Богом». — Прим. перев.

[142] «Подразумеваемая (в вере Церкви) вера». — Прим. перев.

[143] «Явно выраженная вера». — Прим. перев.

[144] Буквально, «трут». — Прим. перев.

и говорит о благодати как «gratia infusa»,[145] хотя в остальных случаях он критикует представление о способности.

Учение Оккама о порядке благодати отмечено влиянием пелагианских представлений. Когда человек сделает то, что зависит от него («facit quod in se est»), он вознаграждается даром благодати. Он может собственными силами произвести заслугу низшего рода («meritum de congruo»). Он может уже своими природными силами возлюбить Бога превыше всего. Такие представления связаны с тем, что грех рассматривается не как испорченность природы, но лишь как отдельные волевые акты. Оккамистское учение о благодати было затем в первую очередь подвергнуто критике со стороны реформаторов (ср., напр., Апологию Аугсбургского Вероисповедания).

В учении о предопределении Оккам продолжает линию волюнтаризма Скота. Бог есть абсолютная воля. В своей «potentia absoluta» он не связан никакими законами. Таким образом, спасение человека зависит исключительно от Его решения. Также от воли Божией зависит, будет ли действие человека признано достойным заслуг, или нет. Следовательно, прежняя связь между «meritum» и «gratia» разрывается. «Caritas», влитая благодать, более не рассматривается как необходимая предпосылка дел, достойных заслуг.

Этика также полностью находится под влиянием этого основного подхода. Благо является благом, поскольку этого желает Бог. Не существует никаких вечных заповедей, кроме тех, которые действительны в силу Божией воли. Ничто не препятствует Богу установить также другие заповеди.

Оппозиция периода позднего Средневековья

Как было указано выше, номиналистское богословие означает во многих отношениях острую критику общепринятого церковного учения в его схоластическом оформлении. Однако речь не идет о какой-то явно выраженной оппозиции или глубоком скептицизме, который часто хотят найти в оккамизме. Богословы, принадлежавшие к этому направлению, обычно строго придерживались рамок церковных догматов. Они избегали противоречий и возможных еретических последствий, ссылаясь на авторитет церкви как основание веры и на разрыв между богословским и рациональным знанием. Более явная критика средневековой церковности встречается в некоторых других направлениях, например, у вальденсов и у отдельных теологов, таких как Уиклиф и Гус.

[145] «Влитая благодать». — Прим. перев.

Джон Уиклиф (ум. 1384) подверг резкой критике авторитет Папы. Главой церкви является лишь Христос. Церковь и государство образуют единство под властью Христа и с Писанием в качестве закона. Таким образом, Уиклиф разработал идею самостоятельной национальной церкви.

В богословском отношении он сначала придерживался номинализма, но позднее принял реалистическое понимание, поскольку считал, что оно лучше соответствует содержанию откровения. Уиклиф находил поддержку своих оппозиционных настроений по отношению к средневековой церкви у Августина. Он также обращается к августинианской точке зрения в своей острой критике учения о пресуществлении, которое, по его мнению, не имеет библейского основания. Он противопоставляет такому пониманию символическое толкование Причастия, обращаясь к августинианскому различию между знаком Таинства и его духовным содержанием («signum» — «res»). Обширная критика Уиклифом господствующей церковной и догматической системы включает также критику искажения учения о покаянии и торговлю индульгенциями.

Позднее идеи Уиклифа воспринял Ян Гус (ум. 1415), деятельность которого привела к широким оппозиционным движениям в Богемии.

Жан Жерсон (ум. 1429) относится к средневековым авторам, с которыми во многих отношениях мог бы согласиться Лютер. Он принадлежит к номиналистам, но подвергает критике схоластическую науку и в противовес ей подчеркивает субъективный опыт веры. Таким образом, Жерсон соединяет богословскую точку зрения номинализма с мистическим взглядом на жизнь.

Реформация является не только продолжением оппозиции римской церкви периода позднего Средневековья, но означает более глубокое и всеохватывающее обновление. Она ни в коем случае не становится независимым переворотом, но имеет глубокие корни в средневековом развитии богословия.

20. Средневековая мистика

Средневековая мистика имеет происхождение среди прочего в богословии Августина и в монашеском благочестии. Святой Бернар Клервоский (ум. 1153 г.) первым в Средние Века оформил мистику как своеобразное богословское направление. Исходная точка его богословия — человек Иисус как Господь и Царь. Размышление о земной жизни Христа, особенно о Его страдании, является цен-

тром мистики Бернара. В первую очередь он основывается на мотиве «Иисус как жених души», который получает оформление в контексте Песни Песней. Среди ранних схоластиков мистическое направление продолжили прежде всего Гуго и Ришар Сен-Викторские. Они облекли мистические идеи в форму научного богословского изложения.

Мистика и схоластика часто рассматриваются как противоположности, что, однако, не соответствует их соотношению в действительности. Мистика была не чужда богословию схоластики, а последнее — мистике. Некоторые из схоластиков были ярко выраженными диалектиками, как, например, Абеляр и Дунс Скот, тогда как другие соединили в своем творчестве схоластическое богословие и мистику. Уже упоминались представители Сен-Викторской школы. Другой пример этого — Фома Аквинский. В своем богословском творчестве он выразил опыт и настроения мистики. В схоластическом мышлении есть элементы, родственные мистике. Францисканское богословие говорит о познании Бога как о непосредственном просвещении души; Фома рассматривает созерцание божественного как достижение вершины теологии («visio beatifica») и считает науку подготовительной стадией такого созерцания. В основе схоластических трудов часто лежало мистическое размышление. Фома Аквинский однажды сказал, что он больше узнал через созерцание креста Христова, чем через изучение научных трудов. Как упоминалось ранее, францисканским богословом, в значительной степени соединившим в своем творчестве мистику и схоластику, был Бонавентура.

В период позднего Средневековья мистическому благочестию способствуют некоторые общие черты культуры того времени. Возрастает интерес к человеку. Возникает потребность личностного, переживаемого христианства. Подчеркивается индивидуальный опыт, что не было обычным в классической средневековой культуре. В связи с расширением образования растет влияние и религиозная активность мирян.

В мистике позднего Средневековья преобладает направление, которое из-за сферы своего распространения обычно называют немецкой мистикой. В верхней и западной Германии выросло движение, называвшее себя «die Gottesfreunde». К его кругу принадлежали ведущие авторы немецкой мистики. Обычно они происходили из доминиканской школы и в некоторых отношениях были связаны с богословием Фомы Аквинского.

Характерной чертой этой мистики было ограничение сферы теологии по отношению к схоластическим суммам. Предметом рас-

смотрения становятся, прежде всего, следующие пункты: учение о Боге, учение об ангелах и о сущности души человека, а также содержание Таинств и литургических действий.

Богословом, прежде всего придавшим своеобразие мистике позднего Средневековья был Мейстер Экхарт из Хоххайма (ум. 1327; преподавал в Париже, Страсбурге и Кельне). Среди его учеников выделяется Иоганн Таулер (ум. 1361; выступал прежде всего как проповедник в Страсбурге, Кельне и Базеле), который пользовался большим уважением также и среди протестантов. К этой группе принадлежат Генрих Сузо (ум. 1366) и фламандец Ян ван Рёйсбрук (ум. 1381). Произведение неизвестного автора «Theologia deutsch» также появилось в кругу «друзей Божиих».

Мейстер Экхарт связан в своем богословии с Фомой Аквинским, но также соединяет содержание христианской традиции с неоплатонической мистикой. Наряду с латынью он пользовался немецким языком. Вскоре после его смерти 28 положений его учения были объявлены еретическими. В связи с этим его имя не было широко известно богословам вплоть до XIX века, когда эпоха романтизма выдвинула Экхарта на передний план среди мистиков. Немецкий идеализм также в измененной форме заимствовал некоторые из его основных идей. Взгляды Экхарта имели некоторое влияние в философии уходящего Средневековья и эпохи Возрождения. Сходные идеи можно встретить прежде всего в трудах известного философа Николая Кузанского (ум. 1464).

Для Мейстера Экхарта Бог есть абсолютное Единство за пределами многообразия сотворенного мира и даже за пределами Троицы. Возникновение мира описывается то как сотворение, то как эманация. Существует абсолютный разрыв между Богом и творением. Только душа человека занимает промежуточное положение. Она содержит внутреннее божественное ядро сущности, основание души или искра души, «scintilla animae». Это основание души, идентичное Единому, есть то место, где Бог рождается в душе. Мейстер Экхарт отождествляет Бога и бытие — пантеистическая черта, которой, однако, противостоит вышеупомянутое различие между Богом и творением.

Христос — прообраз для соединения Бога и человека. Тем самым Он является примером для всех верующих. В центр ставится не крест и воскресение, а воплощение, в котором проявилось это соединение.

Спасение состоит в том, что человек через умирание для мира и погружение в себя соединяется с божественным. Он проходит три стадии: очищение, просвещение и соединение.

Первая стадия, очищение, заключается в раскаянии и отмирании греховного эго, в борьбе против чувственности.

Вторая стадия, просвещение, состоит в подражании послушанию и смирению Христа, главными средствами для чего являются созерцание страданий Христа, оставление собственной воли и вхождение в волю Божию. Было бы ошибочно воспринимать идеал мистики как чистую пассивность. Соединение Божией и человеческой воли может также иметь место в деятельной жизни. Нужно желать добра и делать добро, чего хочет Бог, и отвращаться от зла, которое исходит от нас самих. Любовь к ближнему есть высшая форма любви к Богу. Мейстер Экхарт пишет: «Если бы кто-то был в том же восхищении, как однажды апостол Павел, и узнал бы о больном человеке, которому нужна от него тарелка супа, я считаю, что было бы намного лучше для тебя оставить любовь восхищения и служить Богу в большей любви». Но прежде всего умиранию эго способствует страдание. Тот же автор говорит: «Самое быстрое животное, которое привезет вас к совершенству — это страдание». Созерцание часто связано с мучительным умерщвлением плоти, многочисленные примеры чего приводит другой из вышеупомянутых мистиков, Генрих Сузо.

Третья и высшая стадия, соединение души с Богом, наступает, когда человек освобождается от сотворенного мира и его влечений, а также от самого себя. В душе рождается Христос. Человек хочет того, чего хочет Бог, и становится с Ним единой сущностью. Иногда это соединение переживается как экстаз или за ним следуют видения, которые становятся вершинами в жизни благочестивого человека. В то время как, по мнению Фомы Аквинского, созерцание Бога принадлежит вечности, мистика ищет совершенного переживания божественного уже здесь, во времени.

Согласно немецкой мистике, Бог является Единой, единственной реальностью. «Бытие есть Бог», — говорит Мейстер Экхарт. Как человек должен представлять себе творение в соответствии с таким монистическим пониманием? Если Бог — это единственная реальность, тогда сотворенные вещи — ничто. Но ведь они все-таки произошли от Бога. Должны ли им также приписывать определенную реальность, наряду с реальностью Бога? Мистика отвечает высказыванием, что вещи в мире не имеют реальности вне Бога. Они подобны лучам света, которые есть ничто без источника света. Они относятся к Богу как свет к огню. Поэтому можно говорить о том, что творение произошло из Бога, но все же оно есть ничто.

Цель человека заключается в том, чтобы уйти от мира и даже от самого себя для того, чтобы обрести совершенное, то есть взойти

в Единое, соединиться с Самим Богом и тем самым достичь единственной истинной реальности. Человек сам принадлежит к творению, которое есть ничто, он находится под властью зла. Его отчуждение по отношению к Богу вызвано прежде всего его собственной волей, которая отделилась от воли Божией. Спасение заключается в воссоединении с божественным и имеет три вышеупомянутые стадии: очищение, просвещение и соединение.

Форма мистики, с которой мы встречаемся у Мейстера Экхарта, имеет иные черты, нежели мистика Бернара: она менее связана с содержанием христианского учения и в ней сильнее влияние идей неоплатонизма. «Мистическое соединение» как цель благочестивого человека подчеркивается в большей степени, чем в трудах Бернара. Мистика Экхарта в большей степени построена на общих философских идеях, тогда как в центре мистики Бернара — молитвенное размышление о жизни Христа.

Другие авторы, относящиеся к «немецкой мистике», определенно испытали влияние Экхарта, но как правило они ближе к традиции церковного учения, нежели он. В особенности это относится к Таулеру и «Theologia deutsch».

Наследие Иоганна Таулера состоит из его проповедей, широко распространенных даже в протестантских регионах. Таулер более практически настроен и ближе к народу, чем Экхарт. У него часто встречаются чисто евангельские идеи, и его высоко ценил Лютер. Тем не менее он является типичным мистиком и говорит о божественном основании человеческой души, а также часто противопоставляет внутреннее слово внешней проповеди и слову Писания.

Другой источник, который имел большое значение для Лютера — это внешне непримечательное произведение «Theologia deutsch». Оно было впервые издано в 1516 году Лютером и было вообще первой книгой, которую Лютер отдал в печать. В предисловии к более позднему изданию он говорит, что «после Библии и святого Августина мне не встречалась никакая другая книга, из которой я узнал и хотел бы узнать больше». Рукопись, напечатанная Лютером, была утрачена, но в прошлом веке была найдена другая версия того же произведения под заглавием «Der Frankforter». По мнению Лютера, автором был Таулер, но новая находка показывает, что это не верно. Автор неизвестен, он принадлежал к кругу «die Gottesfreunde», и произведение, вероятно, появилось в конце XIV века. Книга повествует о совершенном благе, то есть о соединении с Богом и о пути, ведущем к этому.

Другое известное и самое распространенное произведение мистики позднего Средневековья — «De imitatione Christi» Фомы Кем-

пийского, относящееся к началу XV века. Его автор был сначала преподавателем в известной монастырской школе в Девентере в Голландии, но большую часть жизни провел как монах и писатель в немецком августинском монастыре. Упомянутое произведение относится к самым широко распространенным во всей мировой литературе. Известно три тысячи изданий. Книга вышла без указания автора, и вопрос об авторстве долго оставался спорным.

НОВОЕ ВРЕМЯ

От Реформации до наших дней

21. Лютер

Реформаторская деятельность Лютера является начальной точкой всего евангелическо-лютеранского богословия. Его творчество также в большей или меньшей степени стало непосредственным источником вдохновения для богословского мышления и проповеди церкви на протяжении всех эпох, прошедших со времени Реформации, а поэтому оно занимает центральное место в истории теологии.

Задача последующего описания состоит лишь в том, чтобы дать обзор основных идей теологии Лютера на фоне предшествующей и современной ему богословской традиции.

Лютер до сейма в Вормсе 1521 г.

Современные исследователи Лютера часто имеют пристрастие говорить о «богословии молодого Лютера». Этот интерес основан на представлении о том, что можно генетически объяснить Реформацию, вернувшись к молодому Лютеру для того, чтобы увидеть, как развивались его идеи. Они считают, что именно у молодого Лютера и в его раннем относительно неизвестном мире идей можно найти явные точки соприкосновения с определенными формами современного ему богословского мышления. Однако следует отметить, что при таком подходе богословие реформатора рассматривается с иной точки зрения, отличной от той, которой придерживался он сам в зрелые годы. Он сам относился критически к своему раннему творчеству, считая, что тогда он во многих отношениях заблуждался и ясно не осознавал своего противостояния схоластической теологии, в рамках которой он получил образование.

Несмотря на это, для понимания личности и проповеди Лютера, конечно, представляет ценность знакомство с его ранними взглядами и тем образованием, которое он получил до своего общественного выступления.

После подготовительного школьного обучения в Магдебурге и Эйзенахе, в 1501 году Мартин Лютер (Luther, 1483-1546) поступил в Эрфуртский университет, где обучался на «Artistenfakultät»

и сдал экзамен на степень магистра 7 января 1505 года. Он познакомился с философией Аристотеля согласно «via moderna», то есть в интерпретации номиналистов. Представители этого направления, которые в это время преобладали в нескольких немецких университетах, выступали против томизма («via antiqua»), считая, что они более правильно понимают и истолковывают философию Аристотеля; иногда это находит отражение в полемике Лютера. Среди друзей он прославился как «блестящий диалектик».

После получения степени магистра Лютер начал изучать юриспруденцию и одновременно читать лекции на факультете искусств. Тогда и произошел кризис, приведший его летом 1505 года к решению стать монахом (удар молнии близ Штоттернгейма 2 июля 1505 года). Итак, Лютер поступил в августинский монастырь в Эрфурте. Через два года он был рукоположен в священники (1507 г.) и изучал богословие в соответствии с правилами монастыря. В этот период он познакомился с догматикой оккамизма. Он изучал такие произведения, как «Collectorium» Биля, комментарии Пьера Альи и Оккама к «Сентенциям». В 1509 году после годичного пребывания в Виттенберге и преподавания этики Аристотеля Лютер сам стал так называемым «сентенциарием», то есть получил право читать лекции по «Сентенциям» Петра Ломбардского. Его записи по этим лекциям дошли до наших дней. Тогда же он начал изучать древнееврейский, что было необычным для того времени.

В связи с некоторыми противоречиями в августинском ордене Лютер в 1510 году был послан в Рим; так же как и другие паломники, посещавшие Рим, он испытал разочарование из-за падения нравов, царящего в то время в Риме. После возвращения в Германию Лютер был вынужден покинуть Эрфурт и переехал в Виттенберг, где курфюрст Фридрих Мудрый основал в 1502 году небольшой университет. Там же жил Штаупиц (Staupitz), генеральный викарий ордена, к которому принадлежал Лютер.

Именно по совету Штаупица Лютер продолжил образование и проповедническую деятельность. В следующем 1512 году он стал доктором и профессором «lectura in biblia» в университете.

В это время Лютера охватило внутреннее беспокойство, которое он не мог преодолеть, даже постоянно прибегая к исповеди. Его не удовлетворяло оккамистское учение о благодати. Оно предполагало, что если человек сделал то, что было в его силах («facere qoud in se est»), Бог также дарует Свою благодать. Но как мог человек быть уверен в том, что выполнил требования к собственному приготовлению? Согласно тому же оккамистскому богословию,

человек своими природными силами мог даже любить Бога превыше всего. К тому же у Лютера были сомнения в отношении собственного избрания (искушения предопределения).

В этом положении определенную помощь Лютеру оказал Штаупиц, который был духовником Лютера. Он был томистом и мистиком и принадлежал иной богословской традиции, нежели Лютер. Среди прочего он призвал Лютера смотреть на Распятого, вместо того, чтобы размышлять об избрании, и видеть в испытаниях и искушениях знак Божией благодати. Через новое понимание, открывшееся Лютеру в то время, он пришел к большей уверенности и преодолел свое беспокойство. Лютер также позднее говорит об «искушении» (оно занимает важное место в его богословии), но в конкретном плане существует различие между искушениями периода жизни в монастыре и теми, о которых он говорит позднее. В дальнейшем они больше связаны с трудностями в призвании его жизни: с сопротивлением или безразличием народа, с преследованием и противодействием со стороны Папы и энтузиастов, с осознанием того, что он один отстаивает дело Реформации. В монастыре, напротив, на первый план выходит вопрос о предопределении. Мнение о том, что его духовные борения в монастыре были выражением депрессии, совершенно не обоснованы; среди прочего оно опровергается работоспособностью Лютера в этот период.

В 1513-1517 гг. Лютер проповедует и участвует в чтении лекций, проповедях и диспутах. В этот период он читает лекции по Псалтири (1513-1515), по Посланию к Римлянам (1515-1516), к Галатам (1516-1517) и к Евреям (1517-1518). Эти лекции частично сохранились, благодаря записям слушателей и примечаниям самого Лютера.

Это раннее творчество представляет собой подготовку сформировавшейся позднее концепции Реформации. В вопросах толкования Писания Лютер придерживается мнения, что Писание можно понять лишь исходя из религиозного опыта, точнее говоря через упражнение в вере.

В этот период Лютер отождествляет свою точку зрения с учением Августина. Именно его взгляды о грехе и благодати Лютер противопоставляет схоластическому учению об оправдании. Это является определяющим также и для понимания его оценки оккамизма, которая подробнее рассматривается в следующем разделе.

Многие из учений, усвоенных Лютером из номиналистской традиции, оказали сильное влияние на его мышление. Так, например, можно указать на различие между теологией и наукой, кри-

тику учения о способности или идею о «Potentia Dei absoluta et ordinata». Но если рассмотреть существенные вопросы, обнаружится, что Лютер радикально порывает с оккамистской теологией. Его полемика уже на ранней стадии очень часто обращена именно против этого направления. Пелагианское учение о благодати и смешение теологии и философии подвергнуты им жесткой критике в диспуте против схоластического богословия 1517 года. Мысль о том, что человек естественными силами может любить Бога превыше всего и таким образом подготовиться к благодати, неразумна. Для естественного человека более характерно то, что он любит самого себя и мир, но враждебен по отношению к Богу. Благодать предшествует благой воле, и тот, кто хочет делать добро, должен сначала сам быть благим. Когда оккамисты говорят об особой «логике веры», действительной также в отношении тайн веры, они подвергают положения богословия суду разума и смешивают теологию и философию. Если в Средние Века говорили, что никто не может стать богословом без Аристотеля, Лютер, наоборот, утверждает, что никто не может стать богословом, если не станет им без Аристотеля.

Первое выступление Лютера привлекло мало внимания, но когда он 31 октября 1517 года обнародовал 95 тезисов, в которых выступил против процветающего злоупотребления индульгенциями, он пробудил бурю, которая в течение нескольких ближайших лет привела к полному разрыву с католическим богословием и церковной организацией. Лютер обменялся полемическими посланиями с Сильвестром Прериасом (Prierias) и в 1518 г. предстал на плохо организованном процессе в Аугсбурге перед кардиналом Каэтаном (Cajetanus). Курия стремилась добиться отречения Лютера. Важный диспут между римским богословом Иоганном Экком (Eck) в 1519 году в Лейпциге не привел к решающей победе ни одну из сторон.

С богословской точки зрения важнее был диспут, проведенный Лютером при посещении Гейдельберга в апреле 1518 года. На нем не рассматривался актуальный на других диспутах вопрос об индульгенциях, но обсуждались вопросы о грехе и благодати, о неспособности человека делать добро, о свободной воле и вере. Как и в вышеупомянутых тезисах против схоластической теологии 1517 г., на этом диспуте жало критики было направлено против теологии и философии оккамизма. Лидеры этого направления, работающие в Эрфурте, были возмущены критикой со стороны Лютера. Но тем больше он привлек внимание молодого поколения. Виттенбергский университет достиг в эти годы такого про-

цветания, что вскоре он мог сравниться с крупнейшими учебными заведениями Германии.

Событием, которому сам Лютер придает решающее значение в предисловии к собранию своих трудов 1545 г. и которое он сравнивает с подготовкой второго комментария к Псалтири в 1518-1519 гг., было открытие того, что «праведность Божия» в Послании к Римлянам означает не осуждающую и требующую праведность, но праведность, дарованную Богом по благодати. В толковании стиха в Пс. 30 (согласно Вульгате), «in tua iustitia libera me»,[146] он обращается к словам Рим. 1:17: «В нем (в Евангелии) открывается правда Божия» и т.д. — и после долгих исканий приходит к этому пониманию. Это открытие также дало ему ключ к пониманию других подобных терминов в Писании, и он обрел новую ясность в том, что стало центром богословия Реформации. Значение этого открытия (получившего название «das Turmerlebnis») оживленно обсуждается исследователями.

В течение 1519 и 1520 годов были опубликованы некоторые из важнейших произведений Лютера. Доказательством его большой работоспособности в этот период служит тот факт, что за второе полугодие 1519 года он издал не менее 16 книг общим объемом 50 печатных листов. 80 страниц (в WA 40) большого ответного письма Сильвестру Прериасу были написаны за два дня. В эти годы были написаны среди прочих малый комментарий к Посланию к Галатам (1519 г.), «Sermon von den guten Werken», «Von der Freiheit eines Christenmenschen» (1520 г.). В том же году вышло открытое письмо «an den christlichen Adel deutscher Nation» с предложениями реформ в области образования и церкви, а также полемическое произведение «О вавилонском пленении церкви», в котором Лютер среди прочего шел на разрыв с католическим пониманием Таинств и института монашества. При этом подвергались критике также некоторые из важнейших основ средневековой культурной жизни.

Впоследствии в Риме была составлена булла, в которой Лютер обвинялся в ереси согласно 41 пункту, но при этом не затрагивались основные идеи его богословия, ограничиваясь отчасти смехотворными пустяками. Булла была обнародована в Германии через вышеупомянутого доктора Экка, а также через папского нунция Алеандера (Aleander). Булла также предписывала сожжение произведений Лютера. Однако организованные в нескольких местах костры из книг привлекли мало внимания. 10 ноября 1520 года Лю-

[146] «Освободи меня в Твоей праведности». — Прим. перев.

тер, в свою очередь, устроил под Виттенбергом аутодафе с сожжением канонического права и некоторых других католических книг. Тогда же он бросил в огонь папскую буллу — событие, которое, однако, прошло почти незамеченным для современников. Более важным был в этом случае отказ от канонического права, символом чего и было сожжение книг по каноническому праву.

После долгих переговоров курфюрсту Фридриху Саксонскому удалось добиться рассмотрения дела Лютера на рейхстаге, созванном императором Карлом V в апреле 1521 года в Вормсе. Лютера призвали отречься перед собравшимся рейхстагом. В своем знаменитом ответе, данном на следующий день, он сказал, что если его не переубедят на основании Священного Писания или ясных доказательств разума, он не сможет отречься. Переговоры, которые затем велись в Вормсе между Лютером и ведущими католическими богословами, еще яснее показали, что никакое взаимопонимание с католическим богословием и римской церковью более уже невозможно.

Богословие Лютера по отношению к оккамизму и к мистике позднего Средневековья

Ранее было показано, как произошел решительный разрыв Лютера с оккамизмом, с тем направлением в схоластике, к которому вначале принадлежал он сам. Выше также говорилось о критике, которой Лютер подверг оккамистское учение о благодати. Основная причина несогласия Лютера с учением оккамизма состоит в том, что в оккамизме благодать рассматривается как новое состояние человека («habitus infusus»), передаваемое как вознаграждение тому, кто сделал все от него зависящее для того, чтобы подготовиться к принятию благодати, тогда как, по мнению Лютера, благодать — это прощение грехов, которое может быть принято лишь тем, кто сам по себе является грешником, ничтожным перед Богом. Приписывать человеку естественную возможность любить Бога или подготовиться к благодати — значит уничтожать Евангелие.

Однако сейчас отдельные католические ученые указывают на то, что в некоторых других вопросах вероучения Лютер в существенной степени находится в зависимости от оккамистской традиции. Это относится, например, к идее вменения и к вопросу о соотношении между теологией и философией. Однако даже в этих вопросах можно отметить отличие лютеранского богословия от оккамистского, несмотря на сходство некоторых категорий и рассуждений.

В рамках оккамизма, кроме общепринятого учения об оправдании, существовала следующая идея: Бог в Своей «potentia absoluta» независимо от существующего порядка спасения может сделать грешника праведным, вне зависимости от какой-то способности благодати. Оправдание происходит лишь через вменение («imputatio») или через божественное принятие («acceptatio»). Когда Лютер в определенном контексте говорит о том, что Бог «объявляет» грешника праведным, или о том, что оправдание имеет единственное основание в свободном милосердии Божием, то у него эта идея имеет совершенно иную основу: это не произвольное игнорирование греха и не отмена установленного порядка спасения, а именно установленный Богом порядок, который состоит в том, что грешник оправдывается ради Христа («propter Christum») без какой-либо собственной заслуги. Основа спасения — не в произвольном всемогуществе Божием, а в заместительном страдании и абсолютном значении заслуги Христа. Таким образом, идея Лютера о вменении, несмотря на некоторое внешнее сходство, отличается от номиналистской.

В вопросе о соотношении между теологией и философией номинализм разрушает гармоничное единство, характерное для высокой схоластики: богословская истина не может быть предметом «знания» в собственном смысле слова, поскольку она не построена на непосредственном наблюдении или присущих разуму аксиомах и, следовательно, также не может быть строго доказана. Богословское знание предполагает откровение, и уверенность в нем основана на внешнем авторитете. Однако вопреки этому оккамизм в то же время признает тесную связь между знанием веры и разума: рациональное рассуждение без колебаний принимается как вспомогательное средство для толкования вероучения. Тем самым богословское знание, по существу, ставится на один уровень с философским рассуждением.

Лютер в основном соглашается с оккамистским разграничением веры и разума, но в то же время он также порывает с рациональным рассуждением и утверждает, что с помощью разума нельзя судить об истине откровения или исследовать ее. Для него разрыв между верой и разумом заключается не только в том, что знание веры построено на авторитете, но прежде всего в том, что разум человека из-за испорченности его природы ослеплен и поэтому не может понимать того, «что от Духа Божия». Поэтому рассуждения номинализма о вопросах веры представляются Лютеру неприемлемым смешением теологии и философии. Граница между верой и разумом, которую проводит он сам, проходит не только в обла-

сти теории познания, но затрагивает основные вопросы богословия. Противопоставление веры и разума в его теологии связано с сугубо богословским противопоставлением плоти и Духа, Закона и Евангелия. Следовательно, и в этом вопросе нельзя обнаружить глубокого сходства между Лютером и оккамизмом, но напротив, существует самое резкое противопоставление.

Отношение Лютера к мистике позднего Средневековья также является предметом пристального внимания исследователей. Здесь существуют некоторые явные точки соприкосновения — возможно, более важные, нежели те, которые объединяют Лютера с номиналистами — но также существует глубокое различие по определяющим вопросам.

Мистика представляет собой личную, основанную на индивидуальном опыте религию, в противоположность как официальному церковному христианству, так и схоластической учености. Мистики подчеркивают, насколько бесполезна и обманчива философская мудрость. Лютер мог в определенной мере сочувствовать таким тенденциям, но в то же время его критика схоластики более фундаментальна.

Другие точки соприкосновения существуют, например, в религиозной антропологии. Мистика говорит о «ветхом человеке» как об отвернувшейся от Бога и враждебной Богу собственной воле, а о «новом человеке» как о воле, соединенной с Богом. Это противопоставление напоминает различие, проводимое Лютером между ветхим и новым человеком. Далее, мистика сильно подчеркивает значение страдания и искушения для воспитания христианина. Также говорится об умерщвлении эгоистичной воли и о противопоставлении «внешнего» и «внутреннего» в человеке. Эти мысли имеют параллели в трудах Лютера. Он во многих отношениях усвоил отношение мистики к жизни и выразил подобный опыт общности Бога и человека.

Однако в богословском взгляде на человека, например, в понимании греха, также проявляется решающее различие между Лютером и мистикой. Когда мистика признает неиспорченное ядро божественной сущности в душе человека, это противоречит учению Лютера о первородном грехе. Путь мистики состоит в том, чтобы отвернуться от всего внешнего, мирского. При этом даже грех иногда считается чем-то внешним, не затрагивающим сущности человека. К тому же, как и мир вообще, он рассматривается как нечто нереальное, нечто несущественное, над чем должен возвыситься мистик. По мнению Лютера, нельзя таким образом иг-

норировать грех, поскольку человек целиком и полностью является грешником. Его самосознание состоит именно в том, что он ощущает себя грешником. Для мистика важно уйти вглубь самого себя и тем самым испытать освобождение; для Лютера обращение означает осознание Божия суда над собой.

Из сказанного ясно, что соединение с Богом также мыслится в мистике по-иному, чем у Лютера. По мнению мистиков, соединение происходит внутри человека, вне греха и преходящего мира. Лютер также говорит о вере как о сокрытом в глубине души, как о чем-то, что находится вне всякого опыта. Но она является не переживанием божественного как чего-то обитающего в нашей сущности, а сохранением прочной связи с внешним Словом. Для Лютера речь также идет о реальном общении, но об общении между Богом и греховным человеком. Со стороны человека оно становится не восхождением к божественному, но признанием греха и призывом к милости.

Мистика, однако, выступает в таком многообразии форм, что мы не имеем права рассматривать ее как единство во взглядах. Сам Лютер высоко ценил немецкую мистику Таулера и «Theologia deutsch». Возможно, он также высоко оценивал мистику Бернара, хотя критиковал ее некоторые стороны. При этом он категорически не принимает платоновской мистики, представленной в произведениях Ареопагита (см. выше). У Таулера Лютер нашел учение о спасении, которое было свободно от общепринятой идеи заслуг и воспринимало христианскую праведность не только как «добродетель», но как сверхъестественную сопричастность сущности Самого Бога, присутствие Божие в глубине души. В своей критике схоластических представлений о благодати и заслугах Лютер ощущал свое близкое родство с этой формой мистики, несмотря на то, что в общем он держался в стороне от типично мистических идей.

Основные черты богословия Лютера

а. Отношение к Писанию. Богословие Лютера — это богословие Слова. «Вера от слышания, а слышание от слова Божия» (Рим. 10:17) — эти слова апостола Павла приобретают центральное место в Реформации. Божественное Слово, создающее веру, одновременно выступает как основа богословия. Конечно, раньше, особенно в оккамистской традиции, также подчеркивали авторитет Писания, но когда Лютер говорит о Писании как о божественном Слове, пришедшем через пророков и апостолов, в этих словах заложено новое убеждение в первичном значении Слова и в его

непререкаемом авторитете. Новое в его отношении к Писанию заключается прежде всего в более глубоком понимании его содержания и в том, что его авторитет становится действительным даже в споре с преданием церкви и является непререкаемым для совести человека. И наконец, принципы толкования Писания также подвергаются основательному пересмотру.

Центр Писания — Христос. «Писание следует понимать за Христа, а не против Него, оно или указывает на Него, или не является подлинным Писанием». «Убери Христа из Писания — и что же ты в нем тогда найдешь?». Для понимания Слова существенным является принятие верой обетований Евангелия. Там, где нет этой веры, нельзя также правильно понять божественное Слово. Эти основные идеи отличают понимание Лютера от законнического толкования Библии, которое в основном видит в Писании собрание различных учений или заповедей, а также подобного понимания энтузиастов, которое устанавливает норму для толкования Библии во «внутреннем Слове». Поскольку весть Евангелия ясно осознается как центр содержания Писания, у Лютера есть определенная свобода во взглядах на отдельные аспекты Библии, свобода, которая означает не что иное, как то, что центральное содержание (полный контекст) становится определяющим для истолкования отдельных аспектов. Однако это вовсе не означает отказа от веры в канонический авторитет Писания — в этом отношении иногда ошибочно истолковывали позицию Лютера. Как было указано, понимание в более глубоком смысле слова предполагает именно послушание веры внешнему Слову. Итак, сама вера построена на том, что действительность Слова безотносительна. Его авторитет также обусловлен тем, что мы, люди, из-за нашей слабости должны быть связаны с Писанием как с внешней обязательной нормой. «Необходимо твердо держаться определенных заповедей и апостольских Писаний, для того чтобы церковь не разрушилась». Согласно другому высказыванию Лютера, апостолы по особому божественному поручению являются нашими безошибочными учителями.

Итак, в нашем отношении к Писанию есть и свобода, и зависимость. Если рассматривать веру как таковую, мы свободны по отношению к внешней букве. При толковании вера должна быть первичной, это означает, что Писание следует понимать не законнически, но в духе Христа. Но если рассмотреть условия, в которых осуществляется вера, мы ограничены Писанием как внешним авторитетом.

Часто говорят о так называемой критике канона Писания Лютером (например, о некоторых его высказываниях о Послании

Иакова) как о примере его свободного суждения об авторитете Писания. Это неверно. Действительно, Лютер не считает канон Нового Завета окончательно зафиксированным. Четыре последние книги Нового Завета: Послание к Евреям, Послание Иакова, Послание Иуды и Апокалипсис, он рассматривает как апокрифические или как писания, апостольский авторитет которых является спорным. По мнению Лютера, определяющим для каноничности является содержание Евангелия и подлинность апостольского авторства. Так, например, рассуждения Послания Иакова о вере и делах истолковываются как указание на то, что это послание не является апостольским и каноническим. (В протестантской традиции так называемые спорные писания Нового Завета также стали рассматривать как канонические в собственном смысле слова лишь со времен Герхарда).

Исследователи часто игнорировали явное противоречие, существующее, несмотря на некоторое сходство, между толкованием Библии Лютером и современным историческим толкованием. Конечно, Лютер придает наибольшее значение тому, что он называет буквальным или историческим смыслом Писания. Но при этом он имеет в виду не историческое толкование в современном смысле слова, а понимание исходя из контекста веры. Так, например, по мнению Лютера, Ветхий Завет содержит непосредственное свидетельство о Христе, а не только некоторые предсказания о Нем. Религиозно-исторический метод экзегетики в то время не был известен.

Восприятие Лютера Ветхого Завета соответствует его пониманию соотношения закона и Евангелия: закон Моисеев в юридическом смысле отменен через Христа. Для иудеев он есть то же самое, что саксонский закон для немцев, и таким образом действует лишь в рамках определенного народа и в течение ограниченного времени. Однако закон имеет более важное значение, нежели внешнее исполнение заповедей. Он указывает на Евангелие и достигает исполнения лишь через проповедь и праведность веры во Христе. Таким образом, закон сохраняется и как Божии заповеди, обязательные для всех людей, действительные также во времена Нового Завета. Однако в то же время мы встречаемся с Евангелием уже в Ветхом Завете. Христос присутствует в нем не только как будущий Мессия, прообразы которого есть в законе и пророчестве, но и как Тот, кто непосредственно говорит в псалмах и через пророков.

В традиционном средневековом толковании Писания считалось, что Писание имеет четыре уровня смысла. Его можно понимать буквально, тропологически, то есть по отношению к от-

дельному христианину, аналогически, то есть по отношению к вечным понятиям и, наконец, аллегорически, то есть считалось, что слова можно понимать как указания на общие понятия в мире веры или церкви.

Лютер отвергает эту схему. Для него Писание имеет единственный, изначальный и подлинный смысл, грамматический или исторический. Конечно, он также учитывает образное толкование, когда на это указывает само Писание, например, параллели между Христом и некоторыми ветхозаветными образами (типологическое толкование). В ранних проповедях, Лютер говорит о «sensus spiritualis»[147] или «mysticus», подразумевая под этим непосредственную аллегорию. Однако она имеет лишь второстепенное значение. Она не имеет силы доказательства и выступает, собственно говоря, лишь как традиционное украшение библейского повествования. В последующие годы Лютер все более отходит от такого толкования Библии.

Согласно взглядам Лютера, Библию можно понять исходя из нее самой, она может толковать саму себя. Пояснения предания или церковных учителей не являются (как считали католические богословы) необходимым условием правильного понимания ее существенного содержания. Само Слово, так как оно передается через служение («in ministerio verbi»), обладает «внешней ясностью». В этом также состоит причина того, что Писание без добавления человеческих заповедей и мнений может быть единственным основанием веры.

От «внешней ясности» слова следует отличать так называемую «внутреннюю ясность», то есть понимание его содержания сердцем, что происходит лишь через Святого Духа, который просвещает изнутри и учит человека. Далее Лютер также подчеркивает значение опыта для правильного понимания Слова Божия. Упражнение веры и опыт, даруемый через применение веры и через различные искушения, необходимы для подлинного понимания Слова (школа Святого Духа).

Для богословия Реформации характерно, что Слово ставится в центр не только как источник понимания сверхъестественной реальности, но также как действенное, творящее и животворящее Слово, через которое Бог судит и исправляет. Вера относится к самому Слову, а не только к метафизической реальности, стоящей за ним, и находит в нем спасение. В этом заключается основное противоречие между богословием Реформации и схоластики.

---

[147] «Духовный смысл». — Прим. перев.

б. Закон и Евангелие. Евангельское покаяние. Согласно известному высказыванию Лютера, правильное различие между Законом и Евангелием является высочайшим искусством христиан. Диалектика, которую он при этом имеет в виду, может быть с полным правом названа основополагающей для его богословия в целом.

При рассмотрении многих высказываний может сложиться впечатление, что Закон и Евангелие представляют собой два различных порядка и что порядок Закона у христиан должен быть заменен евангельским. Однако Лютер резко отвергал такое истолкование (например, в споре с антиномистами, см. ниже). Так же как Закон обретает свое исполнение лишь в Евангелии, Евангелие должно проповедоваться на фоне Закона и в связи с Законом. Иначе оно утратило бы смысл. Ибо как можно проповедовать о прощении грехов, не предполагая, что Закон разоблачает грех и обвиняет человека в его совести? Лишь потому, что Закон указывает на грех и осуждает человека, он побуждает человека искать помощи у Христа (Рим. 3:20; Гал. 3:19, 24). Следовательно, в конкретном применении Закон и Евангелие теснейшим образом соединены друг с другом и взаимообусловлены, но при этом между ними следует проводить четкое различие.

Закон, угрожая наказанием, говорит о том, что мы должны делать. Евангелие, напротив, обещает и дарует прощение грехов. Так же как человек должен проводить различие между праведностью, которая действительна перед людьми и той, которая действительна перед Богом, нужно различать проповедь Закона и Евангелия. Цель Закона — побуждать к делам, способствовать добру и препятствовать злу. Поэтому он также включает весь внешний порядок и деятельность в различных областях. Лютер называет это гражданским использованием Закона («usus legis civilis»). Но когда речь идет об отношениях человека с Богом, о его праведности в высшем смысле слова, цель Закона становится совсем иной. Он не может произвести ни единого доброго дела, но направляет человека к слову Евангелия, которое провозглашает ему прощение грехов ради Христа. Как говорилось ранее, в этом случае функция Закона заключается лишь в том, чтобы указать на грех и оживить угрозу гнева, под которой находится человек из-за своей греховной природы. Это Лютер называет теологическим или духовным использованием Закона («usus theologicus seu spiritualis»).

Закон и Евангелие обозначают два вида проповеди, действующие одновременно: Закон обвиняет и осуждает, тогда как Евангелие пробуждает в сердце веру и тем самым исправляет и вновь

создает человека, так что тот начинает любить Бога и ближнего, то есть жить настроением, которого требует заповедь любви.

В самой взаимосвязи Закона и Евангелия состоит евангельское покаяние, которое в богословии Лютера постепенно заменило официальную систему покаяния, сформировавшуюся в период Средневековья, против злоупотреблений которой Лютер выступил уже в 95 тезисах 1517 года. Некоторые из основных пунктов его критики католического учения о покаянии вытекают из следующих положений:

Покаяние в новозаветном смысле слова («metanoia») — это не только однократное действие покаяния, как «poenitentia» католической церкви, но продолжающееся в течение всей жизни обращение через умерщвление ветхого человека и через сопричастность заместительному удовлетворению гнева Божия Христом. Это основополагающее открытие, о котором свидетельствуют уже 95 тезисов (ср. например, тезис 1), постепенно повлекло за собой глубокую переработку учения о покаянии в целом.

Истинное раскаяние («contritio») — не то, которое обращено лишь на отдельные недостатки человека, но состоит в сокрушении, пробуждаемом к жизни Законом через осознание того, что все в человеке находится под проклятием греха. Поэтому раскаяние не является делом, достойным заслуги, но скорее есть пассивное принятие обвинений Закона, оно предполагает веру в осуждение грешного человека, которое высказывается в Слове Божием.

Вследствие этого, исповедание грехов становится чем-то иным, нежели перечислением всех совершенных прегрешений на исповеди. К тому же требование такого исповедания невозможно исполнить. Грех заключается не в отдельных нарушениях, но в испорченности всей природы, что становится очевидным лишь через проповедь Слова. Лютер, однако, все время подчеркивает большую пользу частной исповеди: но при этом отпущение грехов является не привилегией священника, но братским служением, исполнить которое имеет право каждый христианин для того, для того чтобы укрепить и утешить совесть кающегося.

Так же как прощение грехов не зависит от раскаяния, если оно трактуется как заслуга, оно не может ставиться в зависимость от сатисфакций; но даруется верующему исключительно ради милосердия Христова. Подлинной «сатисфакцией» является страдание и смерть Христа, в то время как общее требование сатисфакции, как и торговля индульгенциями, противоречит сути Евангелия.

Следовательно, при таком новом толковании покаяние уже нельзя назвать делом, достойным награды; оно предстает как плод

проповеди Закона и Евангелия. Через закон совершается осуждение, совесть обвиняется, и человек приходит к осознанию того, что все в нем — грех. Через Евангелие проповедуется слово прощения, пробуждающее веру в милосердие и благодать Бога и преображающее человека, так что он обретает новое настроение и отвращается от своего, обращаясь к тому, что делает и кем является Христос. При таком понимании покаяние охватывает всю жизнь христианина, показывая что происходит, когда действуют Закон и Евангелие и совершается оправдание через веру.

в. Учение об оправдании. По мнению Лютера, существует два вида *праведности*, *внешняя* и *внутренняя* праведность. Первая состоит во внешних делах и приобретается через праведное действие. Ее также можно назвать гражданской праведностью. Ибо она рассматривает человека как члена общества и его оценивает поведение как отношение к другим людям (coram hominibus)[148] — праведное или неправедное.

Внутренняя же праведность состоит в чистоте и совершенстве сердца. Поэтому ее нельзя обрести через внешние дела — для человека это так же невозможно, как сделать себя Богом. Ибо эта праведность является божественной и появляется только когда даруется по вере в Иисуса Христа. Она предусматривает оценку не перед людьми, но перед судом Божиим. Поскольку человек грешен, она для него недостижима и противоречит всякому разумению, превосходя все, что можно помыслить или совершить человеческими силами. Она состоит в том, что Бог делает грешника праведным ради Христа. Она приобретается Его страданиями и смертью и вменяется человеку по вере, без его собственных заслуг или достоинств. Такая праведность обретается лишь когда человек смиряется перед Богом и признает, что он грешник, а также взывает к милосердию и благодати Божией. Тогда человек приписывает себе лишь грех, ложь, безумие, недостоинство, погибель пред Богом, а Богу — всяческое благо. В этой вере и молитве его сердце становится единым с Божией праведностью и добродетелью. Христос становится его оправданием, освящением и искуплением. Это внутренняя праведность («iustitia ab intra», «ex fide», «ex gratia»), представленная в соответствии со словами апостола Павла: «Мы признаем, что человек оправдывается верою, независимо от дел закона» (Рим. 3:28).

В учении реформаторов об оправдании через веру также подразумевается переосмысление самого *понятия веры*, которое теперь отличается от принятого в схоластике.

[148] «Перед людьми». — Прим. перев.

В схоластической традиции говорят о вере, которая возможна на уровне разума и которая может быть обретена через обучение и проповедь («fides acquisita»).[149] От нее отличают влитую веру («fides infusa»), которая является даром благодати и означает полное принятие всего содержания откровения. Лютер отвергает это различие: вера «от проповеди» совпадает с той, которая согласно Рим. 3:28, оправдывает и является целиком и полностью даром Божиим, «fides vere infusa».[150] Она находится за пределами возможностей разума и означает не только интеллектуальное согласие с истиной веры, но и подлинное общение с Богом, в котором человек возлагает все свое упование на Него и ожидает от Него всяческих благ (ср. Большой Катехизис, объяснение Первой Заповеди).

Таким образом, оправдывающая вера — это не только историческое знание содержания Евангелия, но принятие заслуги Христа. Следовательно, вера — это упование на Божие милосердие ради Христа («fiducia misericordiae Dei propter Christum»). В связи с этим Лютер вводит понятие «fides apprehensiva Christi».[151] Определяющим здесь является принятие Благой Вести о победе Христа над грехом как спасительной и животворящей истины. «Приобретенная вера, так же как и влитая вера софистов, говорит о Христе: «Верую в Сына Божия, Который пострадал и воскрес», и на этом она останавливается. Но истинная вера говорит: «Верую в Сына Божия, Который пострадал и воскрес, уверена в том, что Он сделал это все ради меня, ради моих грехов». Это «ради меня» или «ради нас», когда принимается верой, делает такую веру истинной и отличает ее от всякой другой веры, которая лишь слушает о некогда произошедших событиях» (WA 39 I, 44 ff.).

В этом ключе следует также понимать «sola fides»[152] Лютера. Здесь также фоном является спор со схоластикой. Ранее в связи с Гал. 5:6 (согласно переводу Вульгаты) схоластики говорили о «fides caritate formata»,[153] представляя это таким образом, будто одна вера не может оправдывать. Она может сделать человека угодным Богу, лишь если она связана с делами любви.

Лютер показывает, что в этих словах апостол Павел говорит не об оправдании, но обо всей христианской жизни, которая, конечно же, характеризуется верой, действующей любовью. Одна-

---

149 «Приобретенная вера». — Прим. перев.

150 «Истинно влитая вера». — Прим. перев.

151 «Вера, принимающая Христа». — Прим. перев.

152 «Только вера». — Прим. перев.

153 «Вера сформированная любовью»; в русском Синодальном переводе Библии — «вера, действующая любовью». — Прим. перев.

ко само оправдание является лишь делом веры. Оно происходит не на основании человеческих заслуг, но лишь ради вменяемой нам праведности Христа. И как было сказано, вера — это принятие заместительного деяния Христа, как совершенного ради нас. Она делает человека единым со Христом, так что Христос «через веру живет в его сердце». Поэтому вера не является «неоформленной» функцией души, которая достигает совершенства лишь через любовь. Она сама есть действенная животворящая сила, которая не может ничего иного, как беспрерывно творить добро.

В своем описании веры Лютер указывает на пример Авраама, который приводится в Рим. 4: «Поверил Авраам Богу, и это вменилось ему в праведность» (Быт. 15:6). В связи с этим обычно говорят об идее *вмененного оправдания* как о характерной для богословия Реформации. Праведность, о которой говорится здесь не является качеством, внутренне присущим человеку. Человек объявлен праведным по решению Самого Бога. И это происходит не на основании какого-то свойства или заслуги его самого, но ради Христа («propter Christum»). Лютер также говорит, что никто, кроме грешника, не может быть оправдан. Тем самым мы возвращаемся к отправной точке: праведность, о которой здесь идет речь, может быть передана лишь как дар, «aliena iustitia»,[154] то есть, это не наша собственная, но Христова праведность, которая вменяется («imputatur») нам по вере.

Нельзя истолковывать так называемую идею вменения таким образом, будто речь идет лишь о способе внешней оценки. Как мы видели, Лютер говорит в этой связи о «внутренней праведности». Оправдательный приговор, который делает человека праведным, — это живое творящее Слово Самого Бога, рождающее человека вновь и изменяющее его сущность. Поэтому нет никакого противоречия (хотя об этом иногда говорили) между идеей вменения как основой оправдания и идеей веры как живой и действенной силы. Вместе с верой также даруется Дух, совершающий добро и исполняющий Закон через любовь.

Часто возникает непонимание учения Лютера о *вере* и *делах*. Примером такого непонимания служит утверждение о том, что лютеранское «sola fides» будто бы означает, что добрые дела утратили свое законное значение. Взгляд на рассуждения Лютера показывает, что такой вывод ни в коем случае не соответствует его собственным основным положениям.

Вера и любовь соотносятся друг с другом так же, как Закон и Евангелие или как божественная и человеческая природа Хрис-

[154] «Чужая праведность». — Прим. перев.

та. Их, разумеется, нужно отличать друг от друга, но нельзя разделять. Праведность веры рассматривает человека по отношению к Богу («coram Deo»). Праведность дел или любовь, напротив, рассматривают его отношение к ближнему («coram hominibus»). Не следует смешивать их, говоря что человек добрыми делами стремится обрести праведность перед Богом или что он, пользуясь благодатью, ищет оправдание греху. Оба эти подхода — признаки ложной веры. Из этого следует, что веру и дела отчасти следует строго различать, говоря о них как о несоединимых противоположностях, а отчасти теснейшим образом связывать между собой.

Что же касается самого оправдания, следует как можно более четко различать дела и веру. Ибо здесь все совершается одной верой. Как говорит об этом Лютер, Закон не должен вторгаться в совесть. Человек, который сокрушен Законом и осознает, что он грешник, может быть исправлен лишь через веру. Он должен взирать лишь на крест Христов, а не на Закон или не на свои дела, думая будто через них он может исправить то, что нарушил. Здесь вера и дела исключают друг друга.

Но если рассматривать конкретно христианскую жизнь в целом, вера и дела всегда связаны воедино. Ибо вера не может существовать без дел, но неизбежно творит добро. Поэтому можно говорить о делах, что вера проявляется и облекается в них. Например, когда в Писании говорится о том, что нужно делать дела Закона, в этих словах заложено прежде всего требование веры. Ибо без веры никто не может исполнить Закон или творить добро. Следовательно, в самом требовании дел предполагается вера.

Таким же образом можно сказать, что дела включаются в само понятие веры. В конкретном смысле слова, вера понимается как вера, воплощенная в делах любви («fides incarnata»). При этом не любовь формирует веру, как считали схоластики, но наоборот, вера формирует любовь. То есть лишь вера делает действие добрым. Иными словами, она является божественной природой дел. Итак, когда речь идет об оправдании, о вере говорится «абстрактно», без дел и прежде всех дел, но когда речь идет о христианской жизни, вера и любовь тесно связаны и их не следует представлять отдельно друг от друга, ибо вера обретает выражение в любви, а любовь становится тем, что она есть, через веру.

г. Отношение к человеку. Учению об оправдании соответствует богословский взгляд Лютера на человека, сильно отличающийся от средневековых представлений. Обычно говорят, что для Люте-

ра характерно представление о «totus homo».[155] Вместо обычного для схоластики дуализма тела и души, высших и низших способностей души Лютер вводит в богословие целостный взгляд. Что это означает, становится ясным при рассмотрении отдельных положений его теологии.

Первородный грех, по мнению Лютера, — это не только отсутствие изначального богоподобия, но подлинная испорченность, которая накладывает отпечаток на человека в целом. В конкретном смысле слова это не просто «concupiscentia», понимаемая как отрицательная склонность низших сил души, но зло, поражающее всего человека, включая прежде всего высшие функции его души.

По мнению Лютера, основной грех есть неверие, отрицание Бога. Первый грех, включающий в себя все прочие, — это сомнение в Слове Божием и отклонение от божественной заповеди (ср. Быт. 3:1 сл.). В этой отвращенности от Бога одновременно заключено злое желание, ложное намерение, исходящие из самонадеянности и высокомерия, которое характеризует человеческую волю и является неискоренимым. Даже благочестивые люди не могут без греха совершать лучшие из своих дел. Утверждение о том, что человек — грешник относится к его личности в целом, как он предстоит перед Богом. Если оценивать человека лишь по отношению к другим людям и по его явным действиям, нельзя понять содержания первородного греха. Он есть врожденная испорченность, которая естественным путем передается из рода в род и которая, следовательно, предшествует всем сознательным проявлениям воли и чувств. Поэтому первородный грех не следует путать с грехом в нравственном или юридическом смысле слова. Лютер говорит о первородном грехе как о «malum absconditum»,[156] неисследимой тайне, которая скрытым образом определяет бытие человека. Лишь при свете Слова человек осознает, что является грешником в том смысле, как об этом говорит Писание, и лишь в знании веры, в исповедании и молитве реальность этого может быть постигнута.

Иногда взгляд Лютера представляли таким образом, будто первородный грех касался лишь отношений между человеком и Богом, то есть обозначал искаженные отношения с Богом. Но такое представление о понимании Лютера было бы ошибочным, если не учитывать также того, что по его мнению, первородный грех означает подлинную испорченность, охватывающую целиком тело

---

[155] «Человек в целом». — Прим. перев.
[156] «Скрытое зло». — Прим. перев.

и душу человека. Глубина этого ущерба нам неизвестна, поскольку мы не знаем, каким был человек без него. То, что речь идет о конкретной испорченности, вытекает из того, что этот грех считается унаследованным с момента телесного рождения. «Все, рожденное от отца и матери, есть грех». Первородный грех — это не просто состояние вины, которая снимается в крещении, но и «coruptio naturae»,[157] которая не прекращается до тех пор, пока тело не окажется в могиле.

Следовательно, понимание «totus homo» означает, что с богословской точки зрения человек рассматривается в своем отношении к Богу («coram Deo»), и при этом считается, что он целиком и полностью определяется этим отношением, а не составлен из различных способностей и сил души. Образ Божий («imago Dei», Быт. 1:26) или изначальная праведность заключается не в его одаренности разумом и не в чем-либо другом, что сейчас отличает его как человека, но в изначальном совершенстве и святости. Соответственно, первородный грех — это не только склонность к злу, связанная с низшими способностями души («concupiscentia», «fomes»), но испорченность, охватывающая всего человека.

Согласно схоластическому пониманию, первородный грех снимается в крещении. У верующего остается лишь остаток греховной склонности, который сам по себе не является грехом, но означает лишь склонность грешить. По мнению Лютера, в крещении, конечно, удаляется вина первородного греха, но в то же время первородный грех как реальная испорченность остается и у рожденных свыше. Остатки греха сами по себе уже являются реальным грехом. Греховная склонность — это не просто сила, влекущая человека к греху, но сам грех. Эта конкретная греховность все больше отступает у тех, кто находится под властью Духа. Как только в человеке зажигается вера, начинается борьба между плотью и Духом. Поэтому верующий одновременно является праведным и грешником («simul justus et peccator»). По мнению Лютера, это означает не только то, что грех все более отступает, а праведность возрастает, но также то, что человек по вере в искупление Христа является, то есть считается, целиком и полностью праведным; в то же время по своей плотской природе он целиком и полностью грешник. Таким образом, грех и праведность — это определения, относящиеся к человеку в целом. Он является «ветхим человеком» и в то же время «новым человеком». В одной и той же личности существуют «duo toti homines et unus totus homo».

[157] «Испорченность природы». — Прим. перев.

Свобода воли. Идеи Лютера о свободе воли человека следует рассматривать в тесной связи с его учением об оправдании. С другой точки зрения, они также являются ясным выражением его концепции «totus homo». В большом полемическом трактате, направленном против Эразма Роттердамского, «De servo arbitrio»[158] 1525 г., Лютер рассуждает среди прочего следующим образом: в том, что относится к спасению или вечному блаженству, человек полностью лишен свободы воли. Она целиком и полностью является божественным качеством, которое можно приписать лишь Самому Богу. По мнению Эразма, человек имеет возможность принять решение в пользу благодати или отвергнуть ее. Иначе призывы Писания были бы лишены смысла. Лютер, напротив, считает, что представление о свободной воле в этом контексте не имеет никакой поддержки в Писании, несмотря на то, что можно привести множество авторитетов из церковного предания. Такой свободной воли вовсе нет. Она является чистой иллюзией. Спасение зависит лишь от совершающей все воли божественной благодати. Что касается призывов Писания, они обращены не к свободной возможности творить добро, но имеют целью еще более показать неспособность человека избавиться от своего действительного состояния. В этом и состоит цель Закона.

Как было показано ранее, в период Средневековья вырастает представление о «meritum de condigno», как подготовке естественного человека к благодати. Эту традицию продолжает Эразм — хотя его взгляд можно скорее назвать рационалистическим гуманизмом под влиянием мистики позднего Средневековья. Отвергая мнение Эразма, Лютер выступает вообще против психологического подхода, характерного для средневекового «ordo salutis», который приводил к взвешиванию благодати и заслуг по сравнению друг с другом.

В богословии Реформации учение о заслугах, занимавшее фундаментальное положение в средневековой традиции, было полностью отвергнуто или пересмотрено, начиная с основания. Если заслуга обозначает дело, посредством которого целиком или частично заслуживается благодать или блаженство, идея человеческого действия как «заслуги» вовсе не соединима с учением Лютера об оправдании. В теологии Лютера библейское учение о вознаграждении за добрые дела рассматривается вне связи с учением об обретении спасения. Тем самым преобразуется также сама концепция добрых дел, когда она становится частью лютеранского богословия.

---

158 «О рабстве воли». — Прим. перев.

Свободу воли, которую отрицает Лютер, Эразм определяет как способность присоединиться к тому, что ведет к вечному блаженству или отвернуться от этого. Под свободой также подразумевается способность делать добро в духовном смысле слова или выбирать между добром и злом. Следовательно, когда эту свободу отрицают, это не означает детерминизма в обычном смысле слова.

Лютер проводит строгое различие между двумя царствами или сферами. Первое царство подчинено разуму и охватывает мирские вещи, второе включает веру и божественные вещи. Человек имеет свободу воли в отношении первого, но не в отношении второго. Таким образом, Лютер говорит о «libertas in externis».[159] Существует также естественное благо, которое разум может знать и к которому может стремиться. Но это не означает разрушения целостности: перед Богом человек является грешником и лишь по милосердию Божию он считается праведным по вере во Христа. Таким же образом, несвободная воля целиком определяет человека и означает его рабство греху. Дело обстоит не так, как считали в схоластической традиции, будто благодать и свободная воля взаимодействуют при спасении человека, но спасение целиком и полностью является деянием благодати.

д. Учение о благодати и предопределении. Лютер толкует понятие «благодать» («gratia») в его исходном смысле: оно означает Божие благорасположение («favor Dei») или Божию любовь, действующую для спасения человека. Благодать — это не влитое качество, возвышающее естественную благость человека до сверхъестественного уровня и делающее добродетель возможной, как считали в эпоху схоластики. В человеке есть лишь грех и вражда против Бога. Поэтому спасение целиком и полностью является деянием благодати. При этом Сам Бог непосредственно действует Своим Духом, а не только силой благодати, которая сообщается человеку. В богословии Лютера благодать в первую очередь выступает не на фоне отсутствия в человеке сверхъестественного блага, но на фоне гнева Божия, осуждающего человека из-за греха. Единственное основание спасения — это явленная в Христовом Евангелии тайна примирения. Воля божественной благодати соединена с Божиим всемогуществом и поэтому является единственной причиной веры, принимающей Божии обетования, так же как и причиной всякого блага, которое есть в человеке.

Связь между благодатью и всемогуществом Божиим становится для Лютера отправной точкой прежде всего для представленного

---

[159] «Свобода в отношении внешних дел». — Прим. перев.

в «De servo arbitrio» понимания предопределения. Человек не свободен и полностью не способен содействовать своему спасению, но все совершает Бог, и с неизменной необходимостью Он участвует во всем, что происходит, как в добре, так и во зле. Становится ли тогда Бог, по мнению Лютера, причиной зла? С одной точки зрения, Он становится ей, ибо ничто не происходит без Его воли и без Его активного содействия. Он является действующей и побуждающей силой во всем. Но происходящее зло не зависит от Бога, но заложено в действии греховных орудий. Лютер использует здесь образ плотника, который работает плохим топором и поэтому достигает плохого результата, хотя он сам — хороший плотник. Самая сложная проблема возникает, когда эта мысль, о содействии Бога всему связывается с учением о благодати.

Если неизменная власть и решение Бога определяют спасение и погибель человека, почему Бог тогда не позволяет всем людям спастись? Разве тогда вина за погибель не ложится на Самого Бога, который в Своем всемогуществе допускает осуждение человека? Лютер следующим образом рассматривает возникающие здесь проблемы:

Следует проводить различие между тем, что относится к скрытому Богу, и тем, что Бог открыл в Своем Слове. То, что Бог в Своем всемогуществе действует даже во зле, относится к тому, что характеризует скрытого Бога («Deus absconditus»). В Евангелии же, напротив, сказано, что благодать Божия предлагается всем, и что Бог хочет, чтобы все люди спаслись. Человек должен держаться этого откровения, а не предаваться тщетным размышлениям о скрытом и неисследимом божественном величии.

Осуждение постигает человека как справедливое наказание за его грех, и таким образом, является следствием Божией праведности. Но если спасение и погибель целиком и полностью находятся в руках Божиих, возникает вопрос о том, почему Бог не изменит волю тех, кто идет к погибели. Ответить на этот вопрос нельзя, он относится к тому, что не дано в откровении. Лютер в этой связи использует различие между природным светом, светом благодати и светом славы. Существуют такие вопросы, которые получат объяснение лишь в свете благодати, например, почему добрые страдают, тогда как злые благоденствуют; человек не может понять этого лишь в естественном свете. Также есть такие вопросы, которые становятся понятны не в свете веры или благодати, но лишь в свете славы. К ним относится тайна предопределения. Лишь в вечности будет ясно, что совершенная справедливость и любовь Бога проявляется в том, что Бог допускает погибель некоторых людей.

е. Учение о призвании и взгляд на общество. Само слово призвание («Beruf», «vocatio») может использоваться как по отношению к призыву Евангелия в царство Божие, так и по отношению к занятию или положению человека в земном сообществе. Оно также может обозначать причины, благодаря которым человек принимает на себя духовный сан, проповедническое служение. Когда говорят об учении Лютера о призвании, это понятие рассматривают во втором из трех значений. Кстати Лютер впервые стал использовать в этом значении немецкое слово «Beruf».

Призвание связано с сотворением. Бог Своей поддерживающей силой дает людям различные призвания и определяет их в разные сословия. При этом между призваниями не существует никакого различия по значению, и чисто мирские занятия не менее важны перед Богом. В идее призвания заложена критика римского учения о духовном и мирском сословиях. Те, кто считают, что наилучшая форма служения Богу реализуется в монашеской жизни, нарушают установленный Богом порядок. Вместо того чтобы служить ближнему согласно действительному призванию, они бегут от этого служения и сами выбирают свое поклонение Богу. Не внешняя природа дела определяет, является ли оно добрым или нет, но вера, которая предшествует или не предшествует делу. Поэтому самое простое занятие, если оно совершается с верой и по доброй совести, более угодно Богу, чем все придуманные людьми «добрые дела». Не дело, а только вера делает человека блаженным. В чем же тогда цель призвания?

Для призвания характерно то, что оно своей целью направлено на ближнего. Оно принадлежит этому миру и имеет своей высшей целью взаимное служение. Человек, исходя из положения, в котором он находится, должен служить ближнему. Так воплощаются в жизни Божии заповеди. В рамках призвания человек получает Божии повеления, и ему в изобилии предстоит совершать добрые дела. В этом контексте призвание обозначает не только профессиональное занятие, но все, что предстоит делать человеку в его настоящем положении. Его призвание не только в том, чтобы быть крестьянином, ремесленником или князем, но также отцом или матерью, сыном или дочерью и т.д.

В призвании человек становится соработником Божиим. Он является орудием для Божественного поддержания мира. Когда он исполняет то, что относится к его призванию, совершается нечто полезное для его ближнего. Этим Бог доказывает Свою благость и провидение. Мы получаем благие дары через других людей, исполняющих в своем призвании то, что надлежит делать. Таким же

образом, когда мы живем согласно нашему призванию, Бог действует через нас для блага других людей. Значит, христианину не следует выбирать особые дела, для того чтобы с их помощью стать более угодным Богу. Он должен лишь с верой делать то, что для него возможно и что требует его призвание.

Идея призвания означает, что:

1) положение и занятие, доверенное каждому, рассматривается как данное по божественному повелению поручение, в котором человеку следует просить Божией помощи и следовать Божиим заповедям;

2) человеческое общество характеризуется взаимным служением, в котором люди через выполнение различных дел помогают друг другу и передают своим ближним Божии дары.

Другое последствие идеи сотворения выражается в учении Лютера о *двух царствах*, духовном и мирском. Бог проявляет Свое владычество над человеком различным образом: отчасти через Слово и Таинства, отчасти через мирскую власть и порядок. В духовном царстве передаются те дары, которые относятся к спасению человека, через мирское царство поддерживается внешний порядок, который необходим для человеческого общества и тем самым также для сохранения церкви.

Это различие не следует смешивать с современными представлениями о государстве и церкви, согласно которым считается, что государство находится, так сказать, вне религиозной сферы, в то время как церковь обозначает духовную сферу. По мнению Лютера, Бог правит в обоих царствах, как в духовном, так и в мирском. Последнее является выражением продолжающегося творения и сохранения. Определенным образом оба порядка основаны на Слове, поскольку Слово и повеление Божие также устанавливает мирскую власть. Но в то же время Лютер подчеркивает резкое различие между этими царствами. Одно из них — духовное, то есть оно не имеет внешней власти. Оно осуществляется самим Богом через Слово и проповедническое служение. Мирское царство подчинено человеческому разуму и осуществляется людьми с помощью внешних средств власти. Сам Бог действует в обоих царствах. В этом заключается единство между ними. Но в духовном царстве Бог действует через Евангелие и спасает человека, а в мирском Бог действует через Закон и побуждает людей жить, соблюдая определенный внешний порядок, делать добро и избегать зла, чтобы служить ближнему и воспрепятствовать наступлению всеобщего хаоса.

Таким образом, духовное царство не представляет собой особую сферу власти за пределами мирской. Также и последнее не является

чисто безбожной сферой, отделенной от отношений с Богом. Мирская власть представляет власть Самого Бога, когда она предстает перед человеком в видимом облике, в земных отношениях. Бог может совершать добро, поддерживать внешний порядок и способствовать благополучию людей даже через чисто языческую власть.

В связи с этим следует отметить, что Лютер проводит различие между «*Person und Amt*». Через должность Бог способствует добру и побуждает обладателя должности заботиться о благе других людей, помогать ближним через исполнение своих обязанностей, даже если личность, то есть сам обладатель должности, не является хорошим. Конечно, люди из-за своего зла могут злоупотребить порядком и ухудшить мирское царство, но несмотря на это, Бог действует через этот порядок независимо от зла людей. Ибо даже злой человек вынужден из-за мирской власти или ради собственного блага исполнять свои обязанности и таким образом помогать ближнему.

Своим учением о двух царствах Лютер отделяет себя с одной стороны от средневекового понимания церкви как инстанции власти, стоящей превыше государства, а с другой стороны — от мнения энтузиастов о том, что общественная жизнь чужда для христианской веры и отношений с Богом как чисто духовных или внутренних, не имеющих никакой связи с внешними отношениями. Слово «энтузиасты», «Schwarmgeister», стало общепринятым обозначением анабаптистов и других представителей спиритуалистской точки зрения, которые, в силу своего понимания отношений между верой и социальной жизнью, запрещали своим последователям заниматься политикой.

Лютер обычно делит порядок человеческой жизни на три состояния или иерархии, «ecclesia», «politia» и «oeconomia», которые в общих чертах соответствуют церкви, государству и дому. Две последние представляют мирское царство, тогда как церковь представляет духовное царство. Гражданские состояния соответствуют призваниям. В трех состояниях человек занимает определенное положение. Они, конечно, проникают друг в друга, так что один и тот же человек может находиться в нескольких состояниях в соответствии с различными отношениями, в которые он вступает. Например, он одновременно может быть отцом семейства, иметь духовный сан и быть подданным по отношению к власти.

Мнение Лютера о *власти* формируется в контексте слов Рим. 13:1: «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены». Таким образом, христианин также обязан повиноваться и той власти, которая не разделяет его веру. Единственное возможное исключе-

ние предусмотрено в словах: «Должно повиноваться больше Богу, нежели человекам». Так если власть приказывает делать то, что прямо противоречит Божиим заповедям или означает отрицание христианской веры, христианин должен отказаться от повиновения и понести наказание, которому он подвергнется ради веры. Однако Лютер отвергает вооруженное сопротивление власти. Восстание противоречит Божию порядку. Даже если с помощью восстания хотят добиться победы справедливости, восстание достойно осуждения, и следует стать на сторону тех, кто страдает от этого восстания. Таким образом, ни один из подданных не имеет права выступать против власти с помощью насилия. Есть единственное исключение — если Бог вмешивается с помощью особо избранных орудий (die «Wunderleute») для того, чтобы свергнуть явно тираническую или неспособную управлять власть.

Как видно из вышесказанного, учение Лютера о призвании направлено против средневекового монашества и находившего в нем выражения разделения между духовным и мирским сословием. В произведении «De votis monasticis»,[160] 1522 он подробно рассматривает и критикует монашеские обеты. Они противоречат Слову Божию и здравому смыслу. Представление о монашестве как о более высоком и совершенном призвании по сравнению с другими противоречит Божиим заповедям, которые относятся ко всем христианам в одинаковой степени.

Выступление против движения энтузиастов объясняет взгляд Лютера на общественную жизнь с других точек зрения. Как говорилось, согласно мнению энтузиастов, политическая деятельность является злом; христиане не должны участвовать в ней, но должны внешне проявлять свое неприятие мирского общества. Данная точка зрения допускала и вооруженное восстание. Некоторые энтузиасты (например, Томас Мюнцер) стали предводителями так называемого крестьянского восстания 1525 года. Лютер, который уже раньше выступал против движения энтузиастов и боролся против иконоборчества, резко выступал против крестьян и в конце призвал князей подавить восстание силой оружия. Относительно задач мирской власти, Лютер, в особенности в произведении «Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein konnen»[161] 1526 года приходит к убеждению в том, что христианин может с доброй совестью идти на военную службу. Ибо она представляет порядок установленный Богом, а не придуманный или изобретенный людьми.

---

[160] «О монашеских обетах». — Прим. перев.

[161] «Могут ли воины также достичь состояния спасения». — Прим. перев.

ж. Отношение к богослужению и Таинствам. В деле реформирования богослужения Лютер, как и во многих других вопросах, боролся на два фронта. Ему приходилось, с одной стороны, выступать против злоупотреблений папства, а с другой стороны, — против радикализма энтузиастов.

Лютер считал, что причина упадка богослужения под властью папства состоит в том, что люди пренебрегают проповедью Слова и заменяют ее лишь чтением или пением мессы. Кроме того, злоупотребление заключается в том, что богослужение рассматривается как богоугодное дело, тогда как оно должно быть общением вокруг Слова и Таинств.

Лютер намеревался сохранить постоянное чтение Писания на ежедневных богослужениях, но считал, что должна также присутствовать проповедь, то есть объяснение Слова. «Там, где не проповедуется Слово Божие, лучше не петь, не читать и не собираться вместе» («Von der Ordnung des Gottesdienstes in der Gemeinde», 1523). Причастие следует совершать на воскресном богослужении или в другом случае, если кто-то желает причаститься. Однако ежедневная месса, совершаемая только священником, должна быть отменена.

Современные представления об отношении Лютера к богослужению складываются главным образом на основании его полемических произведений на эту тему и его отношения к римской мессе. Но также следует подчеркнуть, что Реформация означала возвращение к новозаветным и раннехристианским представлениям о богослужении. Это прежде всего проявляется в ранних произведениях Лютера, посвященных этому вопросу. В «Sermon von dem hochwurdigen Sakrament» 1519 года центральным мотивом богослужения провозглашается идея общения. Богослужение — это собрание общины, на котором происходит взаимный обмен между Христом и общиной и между присутствующими христианами. Наш грех возлагается на Христа, а мы принимаем Его праведность. Подобным образом мы принимаем на себя бремя и заботы других христиан и обязуемся нести крест, но в то же время через христианское общение мы получаем помощь и поддержку.

Следует также отметить, что Лютер, несмотря на всю критику жертвоприношения мессы, вовсе не отвергает полностью идею жертвы как чего-то существенного в богослужении. Заблуждение в представлении о жертвоприношении мессы состоит в том, что раз и навсегда принесенная совершенная жертва Христа превращается в повторяющуюся жертву, постоянно приносимую людьми. При этом представляют, что в мессе жертву приносит свя-

щенник вместо Христа. Тем самым Причастие также рассматривается в контексте человеческих достижений и оправдания делами. Это прямо противоречит смыслу Причастия. Не мы приносим дар Богу, но Бог дает нам дар, а именно тело и кровь Христа. Поэтому Причастие не является жертвой, как это трактуют согласно католическому пониманию Таинств.

Однако Причастие, как и всякое богослужение, может быть названо *жертвой*, в том смысле, что в нем мы предаем самих себя Христу, приносим свои тела в живую жертву, Рим. 12:1. Далее, оно — жертва молитвы и благодарения, наш ответ на дары благодати и милосердие Божие. Его также можно назвать жертвой в том смысле, что Христос как наш заступник на небесах приносит Себя в жертву ради нас перед Богом («Sermon von dem neuen Testament» 1520 года).

Во время пребывания Лютера в Вартбурге в 1521-1522 годах его приверженцы под руководством Карлштадта (Karlstadt) попытались провести в Виттенберге радикальный пересмотр всех церковных обрядов с отказом от всяких литургических украшений. Это стало выражением так называемого спиритуалистического понимания энтузиастов, с которым мы сталкивались в связи с учением Лютера о двух царствах (см. выше). Среди вождей этого направления кроме Карлштадта, наиболее известен был Томас Мюнцер. В основе иконоборчества и отказа от обрядов лежит убеждение в том, что вера и богослужение должны быть чисто духовными, то есть чуждыми всему внешнему. Человек должен отречься от всего «плотского», которое воспринимается как все внешнее и материальное вообще.

Однако по мнению Лютера, плотское — это не все внешнее само по себе, но то, что загрязнено плотью. Также духовное — это не противоположность всему внешнему, но то, что пронизано Духом Божиим. Если только Слово может действовать, можно также почитать внешние обряды и изображения, которые служат назиданию церкви. Заблуждение энтузиастов в том, что они желают добиться своей цели, уничтожив изображения, но при этом упускают из виду Слово и пренебрегают им.

Таинства. В трактате «О вавилонском пленении церкви» (1520) Лютер порывает с католическим учением о Таинствах. Из традиционных семи Таинств подлинными названо лишь два, Крещение и Причастие (с ним связано покаяние, которое Лютер вначале относит к Таинствам). Только они являются установленными Богом знаками, передающими божественное обетование благодати. Главное в Таинстве — связанное со знаком слово обетования. От-

вергается представление о силе, действующей через само совершение обряда («opus operatum»). Здесь, как и в прочих случаях, действует божественное слово, а не человеческое действие как таковое). Тем самым подрывается основание всего католического культа Таинств с поклонением освященной гостии, мессами о спасении души и прочими частными мессами.

Крещение выражает сопричастность христианина смерти и воскресению Христа. Христианин должен ежедневно умирать для греха, и новый человек должен воскресать. Существенным в Крещении является соединение воды и Слова. Лютер отвергает схоластическое (томистское) представление об обитающей в воде силе, но в то же время он резко выступает против свойственного энтузиастам пренебрежения внешними знаками. Действует не вода, как таковая, но вода, соединенная со Словом. Но поскольку Сам Бог установил знак Таинства, внешнее действие становится Божиим, а не человеческим деянием. Крещение, совершенное недостойным обладателем сана, так же действительно. Действие Таинства не зависит от веры крещаемого. Если человек принимает Крещение без веры, его не следует крестить повторно, если он впоследствии уверует. Таким образом, Лютер не считает существенным вопрос о том, можно ли сказать, что дети при Крещении имеют веру. Он принимает традиционный ответ, что здесь вера крестных заменяет веру ребенка, но в других случаях высказывает мнение о том, что у самих детей также должна быть вера вследствие действия божественного слова. Лютер предполагает и подтверждает крещение детей в противовес теориям энтузиастов о крещении взрослых (анабаптисты) на основании того, что Христово спасение относится и к младенцам.

Учение Лютера о Причастии. В трактате «О вавилонском пленении церкви» католическое учение о Причастии подвергается критике в трех отношениях:

1) Запрет допускать мирян к чаше. Это противоречит установлению Христа и построено на несостоятельных доводах о том, что всё присутствует в одном элементе.

2) Учение о пресуществлении, то есть представление о том, что хлеб и вино превращаются, теряя свою природную субстанцию. Эта теория также не имеет поддержки в Писании. Нет никакого повода предполагать, что хлеб перестает быть естественным хлебом.

3) Жертвоприношение мессы, из-за которого месса превращается в человеческое дело и отчасти сводится к чистой «сделке». Причастие не является делом, которое человек совершает для того, чтобы примириться с Богом.

При рассмотрении значения Причастия Лютер исходит из библейского повествования о его установлении. Здесь речь идет о завете Христа ученикам, в котором дается дар Его благодати, прощение грехов. Так же как в Крещении существенна вода наряду со Словом, в Причастии существенно телесное принятие и связанное с ним слово обетования: «За вас преданное и пролитая во оставление грехов». Причастие является Таинством лишь тогда, когда присутствует Слово. Здесь уместны слова Августина: «Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum».[162] Тем самым отвергается магическое понимание, связанное с учением о пресуществлении.

Хотя таким образом Лютер и отвергает идею превращения, он в то же время говорит о реальном присутствии тела и крови Христа в Таинстве. Хлеб и вино в силу Слова и установления есть истинное тело и кровь Христовы, которые даются под видом хлеба и вина. Уже в номинализме, например, у Пьера Альи, были мнения, к которым мог бы присоединиться Лютер (так называемая теория консубстантивации): в Причастии даются подлинные хлеб и вино, но во внешних элементах, с ними, и под видом их даются тело и кровь Христа, что следует из прямого значения слов установления. Это происходит совершенно непостижимым для разума образом. Представления о том, в чем заключается реальное присутствие, сформировались прежде всего в ходе так называемого спора о Причастии в 1520-е годы. Противниками Лютера в нем были с одной стороны энтузиасты во главе с Карлштадтом, а с другой стороны — Цвингли и находящиеся под его влиянием богословы Эколампадий и Буцер.

В произведении «Wider die himmlischen Propheten»[163] (1525) Лютер выступил против Карлштадта и его понимания Причастия. Позже в спор также вступил Цвингли. В «Amica Exegesis» (1527) он непосредственно обратился к Лютеру. Последовал обмен рядом небольших произведений и в подробном трактате «Von Abendmahl Christi Bekenntnis» (1528) Лютер дал окончательный ответ на нападки противников. В следующем году Лютер, Цвингли и другие участники дискуссий собрались вместе. Они стремились прийти к единству в понимании Причастия и тем самым достичь согласия между немецкими и швейцарскими реформаторами. В ходе собеседований в Марбурге было достигнуто единство по ряду вопросов, но вопрос о телесном присутствии в Причастии умышленно обошли стороной, поскольку не смогли прийти к со-

[162] «Таинство возникает, когда Слово приходит к элементам». — Прим. перев.
[163] «Против небесных пророков». — Прим. перев.

гласию в его понимании. Следовательно, стороны не пришли к подлинному единству. В т. наз. «Wittenberger Konkordie» (1536), которая на время привела к внешнему единству, преобладала лютеранская точка зрения, ставшая также господствующей в немецком регионе.

Карлштадт и Цвингли придерживались символического или спиритуалистского понимания Причастия. Внешние элементы — это всего лишь символы небесных, чисто духовных величин, к которым обращена вера. Следовательно, нельзя говорить о существенном или телесном присутствии, но лишь о символическом действии, при котором существенным является общение веры с небесным Христом. Цвингли истолковывает «est»[164] в словах установления как «significant»[165]: «Сие обозначает Мое тело и кровь». Лютер ищет экзегетические основания для этого толкования и утверждает, что слова должны сохранять свое прямое и простое значение, хотя оно и может быть камнем преткновения для разума. Слова, так как они здесь используются, указывают на то, что тело и кровь Христа присутствуют в Таинстве не только образно («significative»), но реально и существенно. Несколько выше Лютер ценил толкование слов установления у Эколампадия. Тот считал, что образно следует понимать не связку «est», но само слово «тело». Тогда смысл таков: «Сие есть образ Моего тела («figura corporis mei»)». Но Лютер отвергает и такое толкование.

Это никоим образом не просто спор о словах, но в обоих случаях речь идет о диаметрально противоположных взглядах. Цвингли исходит из принципиального дуализма между духовным и телесным. Вера может обращаться лишь к божественной природе Христа. Однако она не имеет ничего общего с внешними элементами или с телом и кровью Христа. Здесь он использует слова из Ин. 6:63: «плоть не пользует нимало». Таким образом, в Причастии существенна сопричастность веры небесным дарам, а не телесное вкушение. Цвингли стремится выразить это среди прочего через вышеупомянутое символическое толкование. Далее он говорит о словах «тело и кровь Христа» в этом контексте как о «alloeosis», то есть о риторической фигуре, которая предполагает, что высказываемое о человеческой природе Христа в действительности относится к божественной природе.

Лютер, напротив, теснейшим образом связывает Слово, к которому обращена вера, и внешние элементы, принимаемые в При-

---

164 «Есть», «является». — Прим. перев.

165 «Обозначает». — Прим. перев.

частии. Они связаны в силу слов установления. Поэтому в таинстве существенны Слово и телесное вкушение вместе взятые. Присутствие Христа не обусловлено верой. Даже неверующие причастники получают дар Таинства, хотя и в осуждение, а не во спасение. Ясно, что лишь вера принимает прощение грехов, но «вкушение» тела и крови Христа происходит не только «духовно», но телесно («oralis», устами). В то же время важно, что тело и кровь Христа — это не нечто плотское, но нечто духовное. Тем самым Лютер преодолевает философский дуализм между духом и материей, лежащий в основе спиритуалистского понимания.

В противовес учению Цвингли о «alloeosis» Лютер говорит о реальном «communicatio idiomatum». Это означает, что свойства божественной и человеческой природы обмениваются и проникают друг в друга благодаря единству личности Христа. Выражение «тело и кровь Христа» указывает на человеческую природу Христа. Но благодаря единству божественного и человеческого во Христе, человеческая природа сопричастна свойствам божественной природы и должна быть теснейшим образом соединена с ней. Поэтому вера обращается к человеку Христу и принимает в Причастии Его тело и кровь, которые в то же время являются телом и кровью Сына Божия. Это принятие происходит посредством телесного вкушения, а не только через общение веры в духовной сфере.

Идея «сообщения» свойств («communucatio idiomatum») может далее прояснить вопрос о реальном присутствии. Лютер стремится объяснить его (насколько это возможно) с помощью так называемого учения о повсеместном присутствии: как Бог Христос вездесущ. Но этому свойству сопричастна также Его человеческая природа («ubiquitas corporis Christi»).[166] Поэтому Христос может присутствовать в преподаваемом в Причастии хлебе и вине так же, как человек. Кстати, предпосылки этого учения о повсеместном присутствии существовали уже в номинализме. Представление о вездесущности человеческой природы Христа было принято более поздним лютеранским богословием, особенно когда было необходимо подчеркнуть отличие от реформатского понимания Причастия.

з. Учение о церкви. Для того чтобы понять отношение Лютера к церкви, лучше пользоваться понятием «христианская община» или подобным, поскольку в наши дни слово «церковь» приобрело значение, которое не соответствует тому, что вкладывает в это понятие Лютер.

---

[166] «Повсеместное присутствие тела Христова». — Прим. перев.

Для Лютера церковь («ecclesia») — это прежде всего сообщество всех верующих, которое в третьем артикуле Символа Веры называется «общением святых» («ein Gemeinschaft der Heiligen»). Она является собранием всех верующих во Христа на земле («ein Versammlunge aller Christglaubigen auf Erden»). При этом подразумевается не внешнее сообщество с институтами и должностями, но внутреннее сообщество всех, кто имеет одну веру и одну надежду. Церковь как таковая является предметом веры. Новизна точки зрения Лютера состоит в том, что явно подчеркивается это духовное невидимое сообщество как необходимая составляющая церкви. Церковь — это не внешнее учреждение, воплощенное в личности Папы, но духовное единство всех верующих. Это сообщество невидимо и не зависит от времени и места. Ибо никто не может видеть, у кого из людей есть истинная вера, или знать, где есть эта вера.

Затем можно также говорить о церкви в другом смысле слова. Она также является внешним сообществом, а именно конкретной общиной, которая собирается в здании, в приходе, в епархии и т.д. В этом внешнем сообществе есть определенный порядок, служения, должности и обычаи. К этому внешнему христианскому миру относятся все крещенные и все, кого достигла проповедь Слова и кто исповедует христианскую веру. Здесь нельзя провести границы между истинно верующими и лицемерами в христианской вере.

Первое сообщество называется внутренней, духовной церковью или христианским миром, а второе — внешним, телесным христианским миром. Оба следует отличать друг от друга. Во внешней общине существенным является внутреннее, духовное сообщество. Ради него и существует община. Нельзя, уподобляясь папистам, приравнивать церковь к конкретному учреждению, но также нельзя, подобно энтузиастам, отказываться от внешнего сообщества для того, чтобы создать общину, состоящую лишь из святых. Так же, как вера должна держаться за внешние знаки в Таинствах и за внешнее Слово, она также должна стремиться к истинному христианскому общению во внешней общине, так как в ней есть и Слово, и Таинства. В интересах ясности и правильного понимания следует проводить различие между внутренней и внешней общиной или церковью, но в конкретном случае следует не идти на раскол, а теснейшим образом объединяться друг с другом.

Отношение Лютера к церкви обретает осязаемое выражение в критике папства и его притязаний. Слова в Мф. 16 о Петре как камне, на котором построена церковь, не могут указывать на Папу

Римского, но относятся к вере, которую исповедует апостол Петр. На Лейпцигском диспуте Лютер впервые открыто подвергает критике претензии Папы на главенство в христианском мире. Обоснование этих претензий ложно: сюда относится не только вышеупомянутое толкование Мф. 16:18, но и законы канонического права, лежащие в основе папской власти. Сам Лютер пришел к открытию, что папство — это намного более позднее явление, чем было принято считать.

Обычно ветхозаветное священство Аарона истолковывали как указание на служение Папы Римского. Лютер отвергает такое понимание. Ветхозаветное священство отменено во Христе, и в то же время оно является прообразом Христа и обретает в Нем исполнение.

Каковы признаки истинной церкви? Лютер говорит о трех признаках: Крещение, Причастие, и прежде всего проповедь Слова. Там, где провозглашается Евангелие, существует истинная церковь, а там, где нет Евангелия, нет и истинной церкви. Жизнь и сущность церкви — в Слове («tota vita et substantia ecclesiae est in verbo»). Церковь состоит из сообщества святых, но она основана на Слове и Таинствах. Именно через эти средства действует Святой Дух, собирая всех христиан на земле. Относительно папства Лютер считает, что его, разумеется, нельзя отождествлять с церковью, но поскольку, несмотря на злоупотребления и пренебрежение Словом, в нем сохраняется Евангелие, и в папской церкви могут быть христиане.

Если Слово составляет основание церкви, какое значение тогда имеет *служение*? Лютер уничтожает существовавший в папской церкви раскол между священниками и мирянами, между духовным и мирским сословием. В новом завете каждый христианин — священник в том смысле слова, что он может предстоять перед Богом и через Крещение быть сопричастным священству. Но внешний порядок требует назначения определенных лиц для служения Слова и Таинств. Таким образом, они от имени общины исполняют обязанности священнического служения. Однако это не единственная точка зрения. Если она проводится последовательно, это ведет к тому, что ординация (рукоположение) становится лишь призванием к определенному служению. Но существуют также свидетельства того, что Лютер считал рукоположение посвящением на пожизненное божественное служение в подлинном смысле слова.

В связи с этим Лютер проводит различие между состоянием и служением. Христианское состояние, которое в определенном смысле можно назвать священническим состоянием, является об-

щим для всех христиан. Тем самым отменяется различие между духовным и мирским сословием. Но должно сохраняться служение определенных назначенных для этого лиц, выполняющих поручение проповеди Слова и преподания Таинств. Для Лютера существует единственное служение, служение Слова или проповедническое служение. Епископы и учителя относятся к одному и тому же служению, но поставлены для различных целей. Для того чтобы исполнять служение надлежащим образом, требуется официальное призвание. Оно происходит через властные институты, то есть через людей, но в то же время является призванием Самого Бога.

22. Меланхтон

Филипп Меланхтон (Melanchton, 1497-1560) был не только самым выдающимся учеником и сподвижником Лютера, но также богословом, внесшим самостоятельный вклад в формирование богословия Реформации. Кроме того, он заложил основы нового высшего образования в протестантских регионах, не только в плане теологии, но и преподавании философских дисциплин. Не без основания его называли «Praeceptor Germaniae».[167]

Уже в возрасте 21 года Меланхтон стал профессором греческого языка в Виттенбергском университете. Под влиянием Лютера он всем сердцем принял Реформацию и стал уделять все больше внимание теологии, однако при этом не оставлял гуманитарных наук. Он стал ближайшим сподвижником Лютера, а после его смерти — вождем Реформации в Германии, хотя его имя временами вызывало ожесточенные споры в лютеранском мире.

Из произведений Меланхтона с богословской точки зрения наибольший интерес представляет его «Loci communes», первая догматика Реформации, заслужившая похвалу Лютера как «liber invictus, non solum immortalitate, sed et canone ecclesiastico dignus».[168] Первое издание этого произведения вышло в 1521 году. В дальнейшем, Меланхтон несколько раз перерабатывал книгу, прежде всего в изданиях 1535 и 1543 г. Третье издание значительно подробнее. В нем также нашло отражение изменение точек зрения Меланхтона по некоторым вопросам по сравнению с Loci 1521 г.

Меланхтон — автор Аугсбургского Вероисповедания. Далее он написал Апологию и Трактат о власти и первенстве Папы, став-

[167] «Учитель Германии». — Прим. перев.

[168] «Непобедимая книга, достойная не только бессмертия, но и церковной канонизации». — Прим. перев.

ший приложением к Шмалькальденским Артикулам. Среди его богословских трудов следует отметить ряд библейских комментариев, а также толкование Никейского Символа Веры. Его «Examen ordinandorum»[169] имел важное значение для молодых земельных церквей Германии.

Творчество Меланхтона вовсе не ограничивалось областью богословия. Он написал учебники по ряду философских дисциплин и комментарии к произведениям Аристотеля. Среди прочего он издал книгу по философской этике («Philosophia moralis»), труды по диалектике и по психологии («De anima»). Учебники Меланхтона имели определяющее значение для всего университетского образования в протестантских регионах в течение многих последующих лет.

Какое положение занимает Меланхтон по отношению к Лютеру? Этот вопрос вызывал споры богословов уже в то время и продолжает быть дискуссионным для современных исследователей. Иногда в Меланхтоне видели верного защитника и точного истолкователя учения Лютера. Иногда считали, что он исказил изначальное богословие Реформации. Говорили, что он совершенно не разделял намерений самого Лютера.

Ни один из этих взглядов не соответствует истине. Меланхтон не во всем следует взглядам Лютера. В некоторых определенных пунктах он изменяет понимание, которого придерживался Лютер, и толкователем которого ранее выступал он сам. Именно это изменение нашло выражение в различных изданиях «Loci». По своему характеру Меланхтон был не подражателем, но в большой степени самостоятельным мыслителем. С осознанием цели он трудился для дела Реформации. Однако он был миролюбивым человеком, стремящимся к гармонии, тогда как Лютер жил в борьбе.

Таким образом, расхождения Меланхтона и Лютера объясняются вовсе не недостаточным пониманием Меланхтоном основных идей Реформации, но являются вполне осознанными изменениями в изложении некоторых основных вопросов богословия. Далее рассмотрим, что означали эти изменения.

Жизненное призвание Меланхтона представляется совершенно иным, чем призвание Лютера. В то время как Лютер выступает, осознавая свое пророческое призвание и свободно излагает свое понимание, Меланхтон выступает за систематическую упорядоченность и хорошо взвешенные формулировки. В первую очередь, он — преподаватель, тогда как Лютер — пророчествующий про-

---

[169] «Испытание для готовящихся к рукоположению». — Прим. перев.

поведник. Это различие было великим даром для дела Реформации. Без вклада Меланхтона оно не распространилось бы с такой быстротой. Именно Меланхтон заложил основание для соединения теологии и научного образования, что было характерно для поместных лютеранских церквей и для лютеранских университетов в прежние времена. Он высоко ценил ученость гуманистов и считал, что она насущно необходима для богословия, чтобы оно не погрузилось в невежественные и запутанные измышления. Без поддержки такой учености распространились бы лжеучения и все христианство стало бы предметом презрения.

Мы вынуждены ограничить обзор богословия Меланхтона теми аспектами, в которых он развивает взгляды Лютера или отклоняется от них.

В «Loci» 1521 года изложение построено вокруг вопросов о Законе и Евангелии, грехе и благодати. Это происходит в соответствии с представленной в предисловии программой: теология должна заниматься не метафизическими вопросами о сущности Бога или о двух природах во Христе, но тем, что относится к спасению души. Лишь тогда можно получить истинное знание о Христе: «siquidem hoc est Christum cognoscere beneficia eius cognoscere».[170] Что толку, если врач знает, как выглядят лекарственные травы, но не знает их целебной силы? Христианское знание — это знание о том, чего требует Закон и о том, как обретает мир сокрушенная совесть.

В вопросе о *свободе воли* Меланхтон вначале соглашается с идеями, представленными Лютером в «De servo arbitrio». Для Меланхтона характерен антропологический подход: В отношении чисто внешних действий человек имеет определенную свободу: воля может руководить его действиями. Но Закон Божий смотрит не на внешние движения, а на движения сердца. Меланхтон называет их аффектами. Внутренние аффекты не подчиняются руководству воли. Следовательно, по отношению к ним человек не свободен. Он не имеет возможности повлиять на собственное сердце. Сильный аффект, например, ненависть, можно изменить лишь с помощью нового более сильного аффекта. В этом заключается причина полной несвободы человека в духовной сфере. «Христианин знает, что ничто не подчиняется ему меньше, чем его собственное сердце». В этом также причина того, что сам человек не может содействовать своему оправданию. Лишь когда Дух Божий через веру начинает обитать в нем, Он может серьезно изменить аффекты или сердце, так что в человеке возникает борьба между плотью и духом.

[170] «Ибо знать Христа, означает знать Его добродетели». — Прим перев.

В Loci 1521 года Меланхтон также и в других отношениях соглашается с «детерминизмом» Лютера. Он обосновывается не только психологически, но также с помощью идеи о содействии Бога во всем: поскольку все происходит согласно божественному предопределению, воля не свободна. Именно в этом пункте Меланхтон сильнее всего отклонится от взглядов Лютера. С конца 1520-х годов он руководствуется аргументами, которые делают невозможным принятие им учения о предопределении.

Изменение в позиции Меланхтона по этому вопросу нашло отражение в более поздних изданиях «Loci»: конечно, лишь Дух Божий может преодолеть испорченность первородного греха и сломить господство аффектов, но в действительности это происходит при содействии воли. Ибо когда Дух через Слово оказывает воздействие на человека, человек может либо последовать призванию, либо отвергнуть его. «Cum trahitur [voluntas] a spiritu sancto, potest obsequi et repugnare»[171] (C. R. 21, 1078). Обращение происходит при совместном действии трех причин: Слова, Святого Духа и человеческой воли. В добавлении, которое впервые появляется в «Loci» 1548 года, первом издании после смерти Лютера, эта идея получает дальнейшее развитие: человек не может приводить свое бездействие перед призывом благодати в качестве извинения, говоря, что он сам ничего не может, ибо он может, по меньшей мере, при поддержке Слова молиться о помощи Божией. В связи с этим, свободная воля («liberum arbitrium») определяется как «facultas applicandi se ad gratiam»[172] (C. R. 21, 659). То, что хочет здесь выразить Меланхтон, не является прямо полупелагианским пониманием. Для него совершенно ясно, что действие Слова и Духа предшествует остальному и что воля ничего не может сама по себе, но лишь когда она призвана через Слово и находится под воздействием Духа. Но он хочет подчеркнуть, что человеку нельзя пребывать в бездействии и лишь ожидать озарений Духа или внезапного вдохновения. Для этого он использует другой аргумент.

Меланхтон также отвергает саму *идею предопределения* в той форме, как он ее излагал ранее. Бог избирает человека для спасения и выполняет деяние спасения в соответствии со Своим решением в вечности. Но это не означает, что Бог также предопределил погибель нечестивых. Ибо тогда Бог предстанет как причина зла, что противоречит сущности Бога. Поэтому причина того, что один

---

[171] «Когда (волю) влечет Святой Дух, она может подчиниться или воспротивиться». — Прим. перев.

[172] «Способность присоединиться к благодати». — Прим. перев.

избран, а другой осужден, находится в самом человеке. Обетование является всеобщим. Если Саул отвергнут, а Давид принят, это различие должно быть основано на их собственном отношении. Божественное избрание есть «arcana et aeterna electio»,[173] о котором мы можем судить лишь впоследствии. Избраны те, кто верой принимает милосердие Божие ради Христа. Призвание обращено ко всем, и если человек отвергнут, это зависит от того, что он отклонил призвание. Едва ли можно сказать, что Меланхтон выступает в этом отношении как синергист, но он желает подчеркнуть волевой человеческий аспект в ходе обращения. В то же время в учении о предопределении он удаляется от идеи Лютера о «двойном» предопределении и от представления о действии Бога во всем как основании предопределения.

В *учении об оправдании* Меланхтон ясно сформулировал точку зрения Реформации, но в то же время в некоторой степени изменил основные идеи Лютера. Прежде всего это проявилось в поздних произведениях Меланхтона. Уже в Апологии Меланхтон может говорить об истинном «justum fieri»,[174] оправдании всего человека, в то время как он объявлен праведным перед судом Божиим («justum reputari»[175]). Но в дальнейшем Меланхтон использует такие термины, из которых следует, что оправдание, как говорит о нем апостол Павел, означает лишь объявление праведным. В связи с этим говорят о «судебном» оправдании, поскольку оно представляется как объявление невиновным перед небесным судом. Становится затруднительным связать это объявление праведным с конкретным обновлением. Здесь Меланхтон вводит проблематику, которой нет у Лютера. По мнению Лютера, человек становится сопричастен Духу, когда по вере прилагает к себе заслугу Христа. Вера означает сопричастность Христу. Само вменение одновременно становится обновлением. Ибо первое — это не просто юридический судебный акт, но животворящее Слово Божие, исправляющее и вновь рождающее человека. Но по мнению Меланхтона, вменение становится чем-то иным, нежели обновление: оно является приписыванием заслуги Христа, которое происходит перед небесным судом, тогда как вливание Духа следует за ним, не будучи органически связанным с ним. В одном случае, а именно в споре с Озиандером, такое понимание сыграло решающую роль (подробнее рассматривается ниже). В нем по-

---

773 «Тайное и вечное избрание». — Прим. перев.

174 «Стать праведным». — Прим. перев.

175 «Считаться праведным». — Прим. перев.

нимание Меланхтоном оправдания оказалось действенной защитой сущности Реформации, но в то же время было утрачено что-то важное в точке зрения Лютера.

Меланхтон описывает *покаяние* как «mortificatio»,[176] вызываемое Законом, и «vivificatio»,[177] вызываемое Евангелием. При этом первое представлено как более или менее ограниченное психологическое явление. Обобщая приведенные замечания (подчеркивается активность воли в обращении, оправдание и обновление представлены как различные явления, покаяние отчасти представлено как две стадии), можно сказать, что в трудах Меланхтона есть тенденция движения к более позднему учению об «ordo salutis» с его разделением христианской жизни на различные стадии. Однако у Меланхтона нет такого учения, но есть лишь изложение в ясных и четких формулировках евангельского учения о покаянии, сформировавшегося в период Реформации.

В богословии Меланхтона *Закон* занимает несколько иное положение, нежели у Лютера. Он рассматривается как неизменный божественный порядок, соблюдать который человек обязан. К двум использованиям Закона, о которых говорит Лютер, «usus civilis»[178] и «usus theologicus», Меланхтон добавляет третье использование — «usus tertius in renatis».[179] Здесь подразумевается, что рожденный свыше также обязан соблюдать Закон, и в проповеди Закона он находит норму и мерило, по которому он должен исправлять свою жизнь. Слово Закона нужно ему как опора и указатель пути, ибо он обременен слабостями и ему легко пасть. (В пиетизме это изначальное учение о третьем использовании Закона получает иное толкование: оно обозначает особый более строгий закон, который могут исполнить лишь верующие, что соответствует католическому учению о евангельских советах).

Уже указывалось, что в богословии Меланхтона явно проявились дидактические черты. С этим связано подчеркивание важности чистого учения. В действительности это стало отличительной чертой более позднего евангелического богословия не без влияния лютеранского принципа Писания и учения о вере. Усиление внимания к доктрине у Меланхтона проявляется, среди прочего, в его учении о *церкви*. Он явно подчеркивает видимую церковь, «ecclesia visibilis». Она состоит из тех, кто исповедует чистое учение и принимает Таинства. Таким образом, признаком истинной

[176] «Умерщвление». — Прим. перев.
[177] «Оживление». — Прим. перев.
[178] «Гражданское (общественное) использование». — Прим. перев.
[179] «Третье использование среди возрожденных». — Прим. перев.

церкви становится не только проповедь Слова, но и чистое учение. «Ecclesia visibilis est coetus amplectentium evangelium Christi et recte utentium sacramentis, in quo deus per ministerium evangelii est efficax et multos ad vitam aeternam regenerat, in qua coetu tamen multi sunt non renati, sed de vera doctrina consentientes»[180] (C. R. 21, 826). Другая отличительная черта учения Меланхтона о церкви — важность учительного служения. Члены церкви делятся на учащих и слушающих, при этом подчеркивается значение послушания учителям, а лютеранское представление о всеобщем священстве в некоторой степени утрачивает влияние. Формулировка Меланхтона об отношении церкви к мирской власти также послужила образцом для последующего времени. Государство перенимает у церкви функцию власти и внешнего управления, но в то же время отвечает за защиту и содержание церкви. Князь — это «custos utriusque tabulae», то есть также защитник веры и истинного поклонения Богу. Князь обязан повиноваться учителям церкви в том, что относится к проповеди божественного Слова и истинного учения в церкви.

Часто говорят о *традиционализме* Меланхтона. При этом имеют в виду то, что вселенские Символы веры и консенсус древней церкви вообще постепенно приобретают все большее значение в его богословии. Он не считает себя вправе учить тому, что не имеет поддержки в свидетельствах древней церкви. Однако Меланхтон не считает, что традиция стоит на одном уровне с Писанием: для него она является лишь средством, через которое до нас доходит изначальное откровение и без которого мы не можем правильно толковать Писание. Поэтому наибольшее значение придается древнейшей традиции. Писание и правильно отобранная традиция составляют единство. Примером сильной и принципиально обоснованной зависимости Меланхтона от учения отцов церкви служит его учение о Причастии. Меланхтон критически относится к использованию Лютером в этой связи учения о повсеместном присутствии Божием. В древней традиции он не находит поддержки такому толкованию Причастия. Он твердо придерживается учения о реальном присутствии, но считает, что его нужно понимать по-другому. Тело Христа находится на небесах, но в силу Своего божественного всемогущества Христос может присутствовать в Причастии («multivoli presens»). Его тело не заключено в хле-

[180] «Видимая церковь есть собрание тех, кто принимает Евангелие Христово и правильно использует Таинства; в ней Бог действует через служение Евангелия и возрождает многих к вечной жизни; в этом собрании также есть много невозрожденных, которые однако соглашаются с истинным учением». — Прим. перев.

бе, но Он телесно присутствует при употреблении Таинства («in usu eucharistiae»), *с* хлебом, но не *в* хлебе.

Большее значение, нежели «традиционализм», имеет тесная связь Меланхтона с гуманистами. Философские предпосылки идей играют важную роль в его богословии, не только в изменениях некоторых аспектов, которым они способствовали, но прежде всего в том отпечатке, который они наложили на его богословие вообще. Сфера, в которой проявилось общее философское влияние — это *учение о методе*. В поздних изданиях «Loci» Меланхтон утверждает, что как другие науки имеют свои методы и свой определенный порядок, так и в теологии следует стремиться к ясному изложению материала. Конечно, в ней нельзя провести рациональное доказательство, ибо богословие исходит не из принципов разума, а из Писания как Слова Божия, но уже в самом Писании и в исповедании веры можно наблюдать определенный внутренний порядок, согласно которому следует строить изложение богословия. В его «Loci» есть, таким образом, стремление следовать порядку истории спасения в Писании и в Символе Веры. В этом, как и в других отношениях, Меланхтон стал примером для последующего лютеранского богословия. Его так называемый метод «loci» использовался в течение длительного времени при изложении догматики, хотя и с некоторыми изменениями и со временем стал еще более тесно связан с философским учением о методе.

Среди исследователей в течение продолжительного времени было обычным сводить различные тенденции в последующем развитии лютеранства к богословию Меланхтона и его отклонениям от богословия Лютера. В некотором отношении это обосновано, но нельзя забывать о том, что Меланхтон в некоторых общих идеях намного ближе к Лютеру, чем те теологи, которых считают его последователями. С другой стороны, нельзя не заметить того, что лютеранская ортодоксия часто осознанно отклоняется от линии Меланхтона и выступает против него, особенно в тех пунктах, где он расходится с Лютером. Кстати, это противостояние проявилось уже при жизни Меланхтона в богословских спорах, которые велись между его приверженцами, филиппистами, и так называемыми гнесиолютеранами.

23. Цвингли

Вклад швейцарского реформатора Ульриха (Хульдрейха) Цвингли в историю богословия рассматривается здесь кратко. Его учение о Причастии было рассмотрено в связи с теологией Лютера.

Ульрих Цвингли (Zwingli, род. 1484 г., после обучения в Вене и Базеле получил степень магистра в 1506 г., затем был пастором в Гларусе, а позднее в церкви Св. Марии в Эйнзидельне; с 1519 г. — каноник в монастыре Гроссмюнстер в Цюрихе) в молодости знакомится со схоластическим томистским богословием, но вскоре становится приверженцем иного богословского направления. В 1516 году он познакомился с Эразмом Роттердамским, произведения которого оказали на него глубокое влияние. Он стал подлинным учеником Эразма и вначале точка зрения Цвингли совпадает с гуманистическим реформированным христианством Эразма: народ должен быть «просвещен» проповедью чистого Христова Евангелия, прежде всего этических положений Нагорной Проповеди, что постепенно само собой приведет к улучшению культа и обычаев.

Но в течение 1519-1520 годов точка зрения Цвингли претерпевает изменения. Он порвал с Эразмом после того, как осознал, что гуманистическая программа реформ не приводит к ожидаемому результату. Он отказался от пелагианского понимания, свойственного Эразму, и пришел к выводу о полной испорченности человеческой природы. Человек может быть оправдан лишь воссоздающей силой Христа.

Исследователи Цвингли уделяют большое внимание причинам этого поворота к взглядам Реформации. Иногда они напрямую выводят его из произведений Лютера, с которыми Цвингли знакомится начиная с 1518 года. Но такому пониманию противоречат свидетельства самого Цвингли о том, что он самостоятельно и прежде этого времени начал проповедовать Евангелие, а также его стремление отдалиться от Лютера. Высказывания, в которых Цвингли подчеркивает свою независимость от Лютера, однако, обусловлены его желанием избавить швейцарскую реформацию от последствий действия Вормсского эдикта, объявлявшего Лютера и его приверженцев вне закона. Неоспоримо, что произведения Лютера имели для Цвингли большое значение как импульс, побудивший его начать реформаторскую деятельность.

Тем не менее, в настоящее время, в большей степени, чем ранее, исследователи склонны подчеркивать самостоятельность Цвингли. Расшифрованные и изданные в последние годы заметки на полях книг из библиотеки Цвингли также указывают на другой источник, оказавший на него большое влияние, а именно на труды Августина. Именно от него Цвингли в значительной степени заимствовал учение о первородном грехе и благодати, благодаря которому он порывает со своей прежней гуманистической точкой зрения. Другим фактором, на который также указывают исследо-

ватели, стало заболевание Цвингли чумой осенью 1519 года, повлекшее за собой его глубокий религиозный кризис.

Реформация в Цюрихе шаг за шагом развивается под руководством Цвингли в период после 1519 года. Она влечет за собой не только религиозное, но и широкое социальное изменение. Для реформаторской программы Цвингли характеры особенно строгая этика и теократический идеал государства.

Несмотря на свое понимание Реформации, Цвингли никогда полностью не отказывался от гуманистической точки зрения. Его взгляды представляют собой смешение элементов античности, теологии эпохи Возрождения и Реформации. Как упоминалось, он принимает учение Августина о первородном грехе. Однако он отвергает представление об унаследованной вине. Вина появляется лишь при действительном нарушении Закона, но она не присуща унаследованному состоянию испорченности. Другая характерная для него идея состоит в том, что некоторые просвещенные язычники посредством своего разума достигли спасительного знания и так же, как христиане, могут обрести блаженство.

Основополагающим для богословия Цвингли является метафизическое противопоставление духа и материи. Дух отделен от материального и внешнего, и не может быть сопричастен им. Поэтому Цвингли проводит строгое различие между божественным и человеческим во Христе и считает, что вера обращается лишь к Его божественной природе. Слово также не имеет большого значения. Вера пробуждается не через внешнее слово, а через непосредственное действие Бога или Духа. Наиболее известны последствия, к которым это понимание приводит в учении о Таинствах, что было рассмотрено ранее в связи со спором о Причастии между Лютером и Цвингли. Таким образом, Крещение и Причастие не считаются средствами благодати в прямом смысле слова. Считается, что крещение младенцев не ведет к устранению вины. Как вытекает из вышесказанного, дети до совершения греховных деяний рассматриваются как невинные. Также считается, что Причастие не передает прощения грехов: оно рассматривается лишь как символическое действие воспоминания.

Значительная часть наследия Цвингли относится к практическим и политическим вопросам. Среди его богословских произведений выделяется прежде всего посвященное королю Франции Франциску I изложение вероучения «De vera et falsa religione commentaries»[181] (1525 г.), а среди его произведений о Причастии —

[181] «Комментарий об истинной и ложной религии». — Прим. перев.

«Eine klare Unterrichtung von Nachtmahl Christi» (1526 г.), а также адресованное Лютеру «Amica Exegesis» (1527 г.).

Пытаясь распространить движение Реформации на прочие регионы Швейцарии, Цвингли все больше стал заниматься политической деятельностью. Он принимал активное участие в планировании так никогда и не созданной европейской коалиции против Габсбургов. Кроме того, он упорно стремился к созданию в Швейцарии единого евангельского государства во главе с Цюрихом и Берном. Католические кантоны должны были покориться силе оружия. Но в этом вопросе Цвингли столкнулся с сопротивлением даже в рядах своих сторонников, и когда в итоге разразилась настоящая гражданская война, силы евангельских христиан были разобщены и численно значительно уступали противнику. Они потерпели поражение в битве при Каппеле (1531 г.) и Цвингли, который сражался в битве при полном вооружении, пал на поле боя. Гибель Цвингли на поле брани явно раскрывает национальную и политическую окраску его дела жизни. В этом также проявилось его отношение к Реформации, которое отличается от лютеранского.

24. Кальвин

В то время как влияние Цвингли было более локальным и ограниченным, богословие Жана Кальвина постепенно стало определяющим для всего реформатского направления в христианстве.

Предшественником Кальвина был уже упоминавшийся Мартин Буцер (Bucer), реформатор из Страсбурга, в богословии которого объединилось влияние библейского гуманизма (Эразм) и Лютера. В споре о Причастии между Лютером и Цвингли он занял промежуточную позицию. Во многих отношениях он стал предшественником кальвинистского понимания, например, в вопросе о предопределении и представлении о славе Божией как цели бытия мира. Порядок, введенный им в общине в Страсбурге, также напоминает тот, что позднее ввел Кальвин. Во время пребывания Кальвина в Страсбурге в 1538-1541 годах богословие и церковная политика Буцера произвели на него сильное впечатление. Впоследствии Буцер пребывал в изгнании в Англии и приобрел там большое влияние в деле преобразования англиканской церкви в годы царствования Эдуарда VI.

Жан Кальвин (Calvin) родился в 1509 году во Франции, получил разностороннее образование в том числе и в области юриспруденции. В вопросах евангельского богословия он был в основном

самоучкой и познакомился с идеями Лютера главным образом посредством чтения его трудов. Из-за своей веры он был вынужден бежать из Франции в 1534 году и прибыл в Базель, где в 1536 году издал катехетическое сочинение, «Institutio religionis christianae».[182] В том же году он приехал в Женеву, где стал вождем Реформации и где, часто с помощью жестких мер, ввел строгую церковную дисциплину и создал новый порядок в общине, построенный на организации пресвитеров и на тесной связи с мирской властью. Кальвин умер в Женеве в 1564 году.

Уже в «Institutio» 1536 г. Кальвин излагает в основном сформировавшиеся реформаторские взгляды. Но в более поздних изданиях (1543 и 1559 гг.) он превращает это произведение в подробную догматику, сравнимую с «Loci» Меланхтона, но организованную более строго и систематично. Третье издание (1559 г.), последнее под редакцией Кальвина, подразделяет содержание учения на 4 книги, первая из которых говорит о Боге как Творце, вторая — о Боге как Спасителе, третья — о том, как мы принимаем благодать Христа, и четвертая — о внешних средствах, через которые Бог приглашает нас и сохраняет нас в общении со Христом (церковь и Таинства). Кроме «Institutio religionis christianae» наследие Кальвина включает множество небольших произведений, проповеди и письма, а также комментарии почти ко всем книгам Библии.

Хотя Кальвин в некоторых отношениях продолжает традицию Цвингли и Буцера (в первую очередь в сфере церковной политики), не следует забывать о том, что он прежде всего считает себя верным учеником Лютера и утверждает, что в основном придерживается той же точки зрения, что и Лютер. Однако, как и в случае Меланхтона, его богословие несет иной отпечаток, нежели теология Лютера, и в нем также проявилось влияние других идей. Кратко рассмотрим важнейшие идеи Кальвина.

Центральное место в богословии Кальвина занимает представление о *славе Божией*. «La gloire de Dieu» является целью всего божественного миропорядка, порядка спасения, а также целью действий человека. «Totum mundum [Deum] hoc fine condidisse, ut gloriae suae theatrum foret»[183] (C. R. 36, 294). Дела христианина должны слу-

---

[182] «Наставление в христианской вере». — Прим. перев.

[183] «(Бог) создал весь мир с целью, чтобы он стал театром во славу Его». — Прим. перев.

жить цели возрастания славы Божией. Абсолютное подчинение воле Божией и послушание Его Закону является, по мнению Кальвина, основанием веры. Усердным трудом в своем призвании и активным участием в деле Царства Божия христианин должен доказать свою веру и в то же время возвеличить славу Божию.

В тесной связи с идеей о «gloria Dei» как цели бытия мира выступает учение о *Божием провидении*, «providentia Dei»: все происходящее направляется всемогущей волей Божией и происходит при Его активном содействии. В сферу Божия содействия включаются поступки человека, а также зло. Возможна ли при этом какая-либо свобода? Кальвин отвечает на этот вопрос, говоря о том, что это Божие провидение действует не как внешнее принуждение («coactio externa»), но означает лишь, что все происходящее подчиняется высшей необходимости («necessitas»). Таким образом, психологическая свобода в действиях человека не исключается.

По мнению Кальвина, участие Бога в происходящем зле не следует понимать лишь как допущение («permissio»), в этом проявляется Его действующая, но непостижимая для нас воля. Следовательно, Бог также желал грехопадения первого человека и предопределяет некоторых людей к погибели, не давая им Своего Духа.

Из этого следует доктрина о *предопределении*, которую часто называют «центральным учением» кальвинизма. Так же, как все бытие мира подчиняется Божию провидению, спасение или погибель каждого человека зависит от всемогущей воли и предопределения Божия. Или, говоря словами самого Кальвина: «Мы называем предопределением решение Бога в вечности, согласно которому Он Сам определил, что Он желает для каждого человека. Ибо не все созданы одинаково: но некоторые предопределены к вечной жизни, а другие — к вечному осуждению. И поскольку кто-то создан для одного или другого удела, мы говорим, что он предопределен к жизни или к смерти» (C. R. 29, 864 = Institutio III, 21,5).

Итак, речь идет о предопределении как к спасению, так и к погибели, о двойном предопределении. Кальвин подчеркивает, что осуждение также зависит от вечного предопределения Божия, и считает, что это ни в коем случае не следует замалчивать в проповеди. Осуждение и вечное наказание нечестивых также служит славе Божией. Бог не является источником зла, но зло осуществляет тайный неисследимый замысел Божий. В осуждении Бог также остается праведным, поскольку эта праведность превыше всех че-

ловеческих норм. Поэтому она непостижима и относится к скрытой сущности Божией.

Кальвин считает, что это понимание предопределения должно не разрушать, но скорее укреплять уверенность человека в своем спасении. Он утверждает, что благодаря этой идее, становится ясно, что спасение человека основано на вечном решении, а не на его собственных делах. Следовательно, идея двойного предопределения, как и у Августина, является высшей гарантией спасения только по благодати. Далее, вечное решение теснейшим образом связывается с осуществляемым во времени порядком спасения. Призвание к оправданию является определенным знаком того, что человек избран. Соответствующим образом, отвергнутые получают знамения своей погибели в том, что они лишены знания о Христе или освящения.

Идея предопределения у Кальвина предполагает праведность Божию, которая превосходит все, что называют праведностью люди. Порядок, существующий в Боге, нельзя мерить той же мерой, что и порядок сотворенного мира. Его также нельзя объяснить человеческим разумом. Однако в то же время Кальвин утверждает, что существует определенная связь между божественной и человеческой праведностью. В сотворенном мире человек имеет свидетельство о Боге и с помощью своего разума может достичь определенного знания о Нем, так называемого естественного знания о Боге. Таким же образом, закон, господствующий в творении, является образом вечной праведности, существующей в Боге. Через знание об этом законе человек приходит к знанию о вечном Законе Божием и о праведности Бога.

Следовательно, между божественным и сотворенным одновременно существует сходство и противоположность или различие. Это представление, соответствующее средневековому томистскому учению о «analogia entis» также наложило отпечаток на учение Кальвина о предопределении. Праведность, которая выражается в том, что Бог отвергает человека на основании вечного решения, непостижима для людей и противоречит тому, что мы обычно называем праведностью. И все же, это отвержение является выражением божественной справедливости и соответствует Божией праведности. Бог не может находиться вне всякого закона (быть «exlex»), а предопределение не может быть выражением слепого произвола.

При определении места Кальвина в истории богословия необходимо соотнести две упомянутые части его учения. Идеи о двой-

ном предопределении объединяют его с богословием Лютера, тогда как положение об аналогии во многом напоминает средневековую, прежде всего томистскую, традицию.

Влияние идеи аналогии приводит к тому, что учение Кальвина о предопределении обретает иной характер и оформление, нежели у Лютера. У Кальвина они введены в само учение об обретении спасения, в то время как Лютер в этом контексте подчеркивает, что нужно отвернуться от скрытого Бога и придерживаться явленной воли Божией, действительного для всех примирения во Христе.

Именно здесь лютеранская традиция отвергает кальвинистскую идею предопределения: вместо представления о двойном предопределении приводятся места Писания, говорящие о воле Божией к всеобщему спасению или о примирении всего мира (1 Тим. 2:4; 1 Ин. 2:2).

В своем учении о предопределении, как и в других представлениях, Кальвин основывается прежде всего на *принципе Писания*: теология должна представлять то, что заложено в Библии. Идея богудухновенности Писания обретает форму учения о диктовке Святого Духа, о безошибочной передаче Слова посредством людей, записавших слова Библии. Обычно Кальвина называют основоположником ортодоксального учения о богодухновенности. Едва ли это верно, поскольку соответствующие теории существовали уже в древней церкви. В более поздней кальвинистской традиции учение о богодухновенности обрело иную, в большей степени механистическую, форму, нежели в лютеранской ортодоксии, но вопрос о том, правомерно ли приписывать это учение о механистическом вдохновении Кальвину, остается спорным.

Ветхий Завет занимает у Кальвина иное положение, нежели в лютеранском богословии: обрядовый закон Моисеев отменен с пришествием Христа. Однако ветхозаветный нравственный закон остается действительным и для христиан. Они подчиняются ему и должны вести себя в соответствии с предписаниями, которые можно прочесть из проповеди Закона в Библии. Также жизнь общества должна быть организована согласно руководству библейских законов. Следовательно, для Кальвина Моисеев Закон в определенной степени остается действительным.

Несмотря на положение, которое *Закон* занимает у Кальвина, Кальвин резко подчеркивает, что наша праведность перед Богом состоит не в делах Закона и не обновлении, происходящем под действием Духа. Здесь он выступает против Озиандера, а также

критикует Августина. Он определенно подчеркивает юридическое или вмененное оправдание.

У Кальвина проявляется тенденция представлять освящение как цель оправдания. Освящение в свою очередь воспринимается как средство для умножения славы Божией. Человек должен своим поведением в строгом соответствии с божественным Законом свидетельствовать о вере и тем самым укреплять уверенность в том, что он принадлежит к числу избранных. Таким образом, Закон становится нормой освященной жизни. Закон Божий — это вечный порядок и непосредственное выражение воли Божией. Поэтому он должен также распространяться на рожденных свыше и представлять правила для их действий. Соответствие воле Божией является целью освящения.

Для кальвинистского благочестия характерны строгое воздержание и усердный труд. Эту черту называют «мирской аскезой», которая в протестантских землях заменила монашескую аскезу. Однако в кальвинизме практическая верность долгу и открытость по отношению к миру соединились с подчеркиванием отчужденности от мира и важности потустороннего существования как единственной существенной цели жизни человека.

Кальвин проводит различие между *видимой* и *невидимой* церковью. Последняя представляет собой сообщество избранных. Признаками видимой церкви являются Слово, Таинства и церковная дисциплина. Устройство общины должно следовать определенным предписаниям, заимствованным из Библии (так, существуют четыре служения: пасторы, учителя, пресвитеры и диаконы). Задачей церкви также является тщательный надзор за состоянием нравственности, «spiritualis jurisdictio».[184] Этой церковной дисциплине также содействуют мирские власти, которые должны поддерживать истинную религию, наряду со своим долгом заботиться о внешнем порядке. Власть — это Божий слуга. Она должна повиноваться учителям по всем вопросам, относящимся к религии и морали.

Церковно-политическая программа, которую Кальвин смог образцово претворить в жизнь в Женеве, отличалась строгой организацией и тщательным надзором за состоянием нравов. Неумолимая строгость, с которой власти надзирали за отклонениями от вероучения, со стороны Кальвина объяснялась не столько деспотической жаждой власти, сколько беззаветным стремлением к истине Евангелия. Самый известный (но далеко не единственный) суд над еретиками в Женеве под властью Кальвина был тот, на

[184] «Духовное правосудие». — Прим. перев.

котором антитринитарий Мигель Сервет был приговорен к сожжению на костре за свои отклонения от вероисповедания церкви.

Вслед за учением о предопределении, важнейшим предметом разногласий между лютеранством и кальвинизмом является *понимание Причастия.* Кальвин прежде всего выступает против лютеранского понимания Причастия потому, что согласно ему хлеб воспринимается как тело Христово в смысле субстанции, не допуская образного толкования слов установления, а также потому, что тело Христово согласно лютеранскому учению бесконечно и вездесуще, не ограничено местом («extra locum»).

Однако, Кальвин ни в коей мере не придерживается чисто символического толкования Причастия: для него в Причастии происходит действительная сопричастность телу и крови Христовой. Но поскольку тело Христово находится на небесах, ограничено местом, оно не может телесным, «существенным» образом присутствовать в элементах. Телесное присутствие также и не нужно в Причастии. Ведь Дух Христов может соединить верующего с находящимся на небесах Христом. Ибо Дух не ограничен и Он может соединить то, что отдалено в пространственном отношении. Следовательно, через посредство Духа верующие становятся сопричастны плоти и крови Господа и тем самым им дарована жизнь. Это «communio» происходит в Причастии под символами хлеба и вина.

Как видно из вышеизложенного, в своем учении о Причастии Кальвин исходит из иной основной идеи, нежели Лютер. Он представляет себе небеса, где находится тело Христово после Вознесения, как определенное ограниченное пространство за пределами земной сферы. Тело Христово не может быть сопричастно бесконечности, характерной для Божества, но ограничено пространством. Когда говорится о присутствии тела Христова в Причастии или о сопричастности ему верующего, речь не может идти о телесном присутствии или о телесном вкушении тела и крови Христовой, но лишь о духовном присутствии или о духовном вкушении. Речь идет об общении веры или Духа с вознесшимся на небеса Христом.

Исходя из предпосылок Кальвина, следует предположить, что лишь верующие получают дары Причастия («manducatio fidelium»).[185] И эта сопричастность наступает через духовное вкушение, то есть через общение веры со Христом, символом чего является причастная трапеза («manducatio spiritualis»).

И наконец, Кальвин выступает против буквального толкования слов установления. Конечно же, для него речь идет также о своего

[185] «Вкушение верными». — Прим. перев.

рода реальном присутствии Христа в Причастии, но сами элементы рассматриваются лишь как символы духовного общения, относящегося лишь к вере.

Резкое различие между духовным и телесным также характерно для кальвинистского понимания, которое позднее было выражено в формуле «finitum non capax infiniti» (конечное не может вместить бесконечное).

25. Реформатская теология до синода в Дордрехте (1618-1619 гг.)

Лишь со временем Кальвин стал самым видным представителем того направления христианства, которое обычно называют его именем. Термин «кальвинист» был, кстати, впервые использован оппонентами-лютеранами в XVI веке, тогда как церкви, принявшие кальвинистское вероисповедание, обычно называла себя «реформатскими». Эти церкви сложились под влиянием целого ряда богословов наряду с Кальвином. Здесь не существовало единого вероисповедания, как в лютеранстве. Вместо него появились различные вероисповедные произведения, ограниченные отдельными странами или регионами, например, «Confessio gallicana», «Confessio helvetica», Вестминстерское Вероисповедание (принято в Шотландии), Гейдельбергский Катехизис (принят в Кур-Пфальце). Многие реформатские богословы выступали относительно независимо от Кальвина. Так, например, Генрих Буллингер (Bullinger), преемник Цвингли в Цюрихе находился под влиянием виттенбергских богословов и Цвингли и соединил элементы обоих направлений. Также не следует забывать о том, что Меланхтон пользовался большим влиянием в реформатских регионах. Некоторые из его непосредственных учеников впоследствии перешли в реформатские церкви. К таким относится Викторин Штригель (Strigel), имя которого связано со спором с синергистами (см. ниже), а также Христофор Пецель (Pezel), издававший произведения Меланхтона и Штригеля.

Другим богословом, довольно близко стоящим к лютеранам, был Урсин (Ursinus), один из основных составителей Гейдельбергского Катехизиса (1563), источника Пфальцского Вероисповедания. Тем самым, он также представляет промежуточное между Кальвином и Лютером направление, характерное для пфальцской церкви. Гейдельбергский Катехизис придерживается кальвинистского понимания Причастия, однако, оставляет мало места для строгого учения о предопределении.

Работавший в начале XVII века Бартоломеус Кеккерман (Kekkermann) также был богословом в достаточной степени независимым от Кальвина. Его вклад в основном относится к области философии. В теологии он стремился применить так называемый аналитический метод (исходя из цели затем представить средства для ее достижения), который позднее был принят в лютеранской ортодоксии. Кеккерман также впервые использовал понятие «система» как обозначение целостного представления научной дисциплины.

Кальвинистскую традицию продолжает Теодор Беза (Beza), который формулирует учение о предопределении еще более строго, чем Кальвин, и придает ему еще более важное значение в мировоззрении.

Кальвинистская ортодоксия в своей самой строгой форме представлена у Франциска Гомара (Gomar). Как и Беза, он придерживается так называемого супралапсарианского понимания, то есть считает, что предопределение не связано с грехопадением человека, так что не только окончательное осуждение, но и грехопадение предопределено в замысле Божием. Инфралапсарианская точка зрения гласит, что предопределение к осуждению происходит в предвидении грехопадения человека.

На Синоде в Дордрехте (1618-1619 гг.), решения которого стали нормативными для большей части реформатских церквей, победила строго кальвинистская точка зрения. Было подтверждено, что определенное число людей лишь на основании милости Божией были избраны для спасения во Христе. В этом избрании они могут убедиться через верные знамения, как, например, вера во Христа, детская любовь к Богу, скорбь о грехе и стремление к праведности. Однако об отвергнутых говорится лишь то, что они обойдены при избрании и предоставлены тому жалкому уделу, который они заслужили по собственной вине (инфралапсарианская точка зрения).

Основанием для созыва Синода в Дордрехте была реакция против учения Кальвина о предопределении, которая выразилась в оппозиции под предводительством Якова Арминия (Arminius). В Дордрехте арминианство было отвергнуто, но все же оно приобрело большое значение, поскольку включило в себя социнианское движение (о котором подробнее сказано ниже) и во многих отношениях стало предшественником идей эпохи Просвещения. Кроме отрицания ортодоксального учения о предопределении, для арминианства характерен моралистический подход — вера рассматривается как человеческое достижение, а позднее также строгий рационализм в богословии. Известный юрист Гуго Гроций (Grotius) в своих богословских произведениях развивает сходные взгляды.

26. Теология Реформации в лютеранских регионах до Формулы Согласия (1577 г.)

Олаус Петри

К числу первых учеников Лютера относится шведский реформатор Олаус Петри (Petri, ум. 1552). Уже в 1518 году он участвовал в диспутах в Виттенберге и, таким образом, был непосредственным свидетелем первого выступления Лютера как реформатора. В своих произведениях, составивших целую эпоху в шведской литературе, — среди прочего в трактате «О слове Божием и заповедях и установлениях человеческих» (1528) и «Малом собрании проповедей» (1530) — он в ясной и своеобразной форме изложил взгляды Реформации. В основных идеях он следует за Лютером, но в деталях и в самой форме независим от него. Он также учился у гуманистов. Преподавательские черты, требование ясного и доступного изложения, а также аргументы, основанные на Библии, указывают на его родство с этим направлением, которому он, однако, совсем не следует в содержании своих взглядов. Так, например, он защищает точку зрения Лютера о содействии Бога во всем и рабстве человека. При обосновании этого учения он довольствуется тем, что указывает на сам принцип Писания: разум должен склониться перед ясным свидетельством Слова Божия, даже если выводы представляются несколько нелогичными. Аргументы Лютера в этой связи больше исходят из целостного контекста евангельской веры.

Олаус Петри явно подчеркивает единство веры и дел. Истинная вера должна быть выражена в новой жизни. Там, где нет такого обновления, отсутствует и истинная вера. В спорах с упсальским теологом Педером Галле и с датским гуманистом-реформатором Паулем Хелие он четко развивает свою точку зрения. Впрочем, для него характерно стремление достичь поставленной цели в служении Реформации, не прибегая к средствам полемики.

Иоганн Бренц

Известный в первую очередь как реформатор Вюртемберга, Иоганн Бренц (Brenz, ум. 1570 г.) рано стал одним из самых верных приверженцев Лютера. Он участвовал в споре о Причастии в 1520-е годы, защищая лютеранское учение, а когда впоследствии стали распространяться кальвинистские взгляды, ему представилась возможность вновь защитить и далее развить ту же

точку зрения. Он понимал реальное присутствие как телесное присутствие («manducatio oralis» и «manducatio infidelium»). Но для его учения о Причастии наиболее характерно то, что он разделяет и развивает далее идеи Лютера о повсеместном присутствии тела Христова, отвергнутые Меланхтоном. Он использует их для обоснования учения о реальном присутствии: человеческая природа Христа сопричастна повсеместному присутствию и всемогуществу божественной природы не только в небесном существовании, но и в Его земной жизни. Именно в силу этого повсеместного присутствия тело Христово может присутствовать в элементах Причастия.

Благодаря этим и другим идеям, Бренц представил классическое изложение взглядов, которые позднее и в другом контексте придали определенное своеобразие швабской (вюртембергской) теологии: независимый от мировоззрения разума библейский реализм с чертами мистики и утонченных построений. Его твердая защита основных идей Реформации имела большое значение для сохранения своеобразия подлинного лютеранства. Богословие Бренца также оказало большое влияние на шведскую традицию.

Библейская теология

Существенной частью богословия эпохи Реформации, о которой в настоящее время часто забывают, является значительное развитие библейской теологии, заложившее основание для богословских трудов последующих периодов. Некоторые наиболее известные труды в этой области — это «Clavis scripturae sacrae»[186] (1567) Маттиаса Флация (Flacius), подробное исследование основных понятий Библии, а также составленная Вигандом (Vigand) и Юдексом (Judex) «Syntagma seu corpus doctrinae Novi Testamenti»[187] (1558), полная догматика, исходящая из простого метода библейского богословия, стремления обобщенно изложить содержание Писания без использования философских категорий.

Ученики Меланхтона

Усиление связи с философией, а также с античной и христианской традицией характерно для круга выдающихся богословов, которых вполне можно назвать учениками Меланхтона. Сюда от-

---

[186] «Ключ к Священному Писанию». — Прим. перев.
[187] «Краткое изложение учения Нового Завета». — Прим. перев.

носятся упоминавшиеся ранее Викторин Штригель и Христофор Пецель, перешедшие впоследствии к кальвинизму, а также Николаус Зельнеккер.

Промежуточное положение занимает Мартин Хемниц (Chemnitz, ум. 1586 г.), который во многих отношениях связан с Меланхтоном, но в то же время относится к числу самых выдающихся приверженцев чистого лютеранства; он также с готовностью использует библейский метод. Хемниц известен как один из авторов Формулы Согласия (см. ниже). Его произведения (например, изданное посмертно «Loci theologici») являются важнейшим связующим звеном между эпохой Реформации и лютеранской ортодоксией. В трактате «De duabus naturis in Christo»[188] (1570) Хемниц среди прочего представил подробное систематическое изложение учения о «communicatio idiomatum». Другим его значительным вкладом является образцовое в области межконфессиональной полемики рассмотрение решений Тридентского Собора, «Examen concilii Tridentini» (1565-1573).

Богословские противоречия

а. Общие замечания. Споры, всколыхнувшие лютеранскую церковь сразу после Реформации, часто рассматривались как относительно бесплодные споры о словах. Но более внимательное изучение показывает, что они (по крайней мере в большинстве случаев) касались важных для того времени вопросов веры, неизбежно возникавших при стремлении точнее определить содержание доктрин Реформации. Временами эти противоречия приводили к спорам, которые оказывались бесплодными, но в целом межлютеранские споры о вероучении привели к более глубокому пониманию проблем лютеранского учения об оправдании и к более точным формулировкам.

Для того чтобы облегчить рассмотрение длинного ряда различных противоречий, следует уяснить для себя, что некоторые из них находятся в непосредственной связи друг с другом и относятся к центральным вопросам о спасении или усвоении спасения: так называемый первый антиномистский спор касается проповеди покаяния, спор с синергистами — самого хода обращения. Содержание оправдания становится предметом дискуссии с приверженцами Озиандера, а майористский и второй антиномистский споры относятся к вопросу о добрых делах и о третьем использовании Закона.

[188] «О двух природах во Христе». — Прим. перев.

б. Спор вокруг антиномизма Агриколы. Около 1537 года Иоганн Агрикола (Agricola) из Эйслебена выступил в Виттенберге с утверждением о том, что христианам не следует проповедовать Закон, но лишь Евангелие. Следует начинать с проповеди утешения благодати и лишь после этого внушать страх гневом Божиим. При этом Агрикола проводит своеобразное различие между гневом и Законом. В отношении слов Рим. 2:4 о благости Божией, которая желает привести к покаянию, он утверждает, что человека можно пробудить к скорби о грехе и к покаянию лишь через Евангелие и через проповедь о страдании Христа. Лютер воспринял тезисы Агриколы как грубое искажение своего учения выступил против них в диспутах против антиномистов и в произведении «Wider die Antinomer», 1539. Лютер подчеркивает, что скорбь и боль о грехе, относящаяся к покаянию, может появиться лишь через Закон, который разоблачает грех. Поэтому нужно всегда проповедовать Закон. Под Законом подразумевают все, что открывает грех, гнев и смерть. А поскольку христианин все еще остается грешником, он также находится под действием Закона, цель которого — умерщвление ветхого человека. Антиномизм Агриколы не имел большого значения для современников, но подобные идеи стали более актуальны в лютеранстве, например, в движении Гернгута.

в. Проблема синергизма. Так называемый спор с синергистами в 1550-е и 1560-е годы восходит к утверждению некоторых филиппистов о том, что воля в определенной степени может содействовать обращению. Позднее полемика разгорелась между Флацием и Штригелем, которые на Веймарском диспуте (1560 г.) особенно подробно рассмотрели этот вопрос. Штригель считал, что в обращении воля сохраняет свой естественный образ действия. Она лишь переходит от зла к добру. Флаций же в противовес этому утверждал, что естественная воля совершенно не способна участвовать в обращении. Она не просто пассивна, но и усиленно противится благодати. Поэтому должна быть сотворена совершенно новая воля, «новый человек», причем действие благодати препятствует ветхой воле и понуждает ее. Спор, который не привел к осязаемому результату, был осложнен тем, что противники упорно сосредоточились на вопросе о синергизме и содействии воли, тогда как в действительности вопрос также касался другой проблемы, а именно библейского или философского подхода. Штригель исходит из философской теории воли, тогда как Флаций представляет (хотя и в своеобразном оформлении) библейскую идею нового сотворе-

ния человека. Прежде всего, Штригель желает показать, что обращение как процесс всегда происходит на уровне человеческой воли; Флаций утверждает, что первое начало (или, как он выражается, первое обращение) целиком и полностью является деянием благодати и что воля, испорченная от природы, вовсе не может содействовать добру и, более того, она противится благодати.

На том же диспуте было положено начало продолжительному и ожесточенному спору об учении Флация о *первородном грехе*. Штригель исходил из того, что сущность человека не была утрачена при грехопадении, так же как при обращении не создается новой воли в смысле ее сущности. Таким образом, он мог представить первородный грех как «акциденцию». Флаций заподозрил в этом ослабление понятия греха и предложил противоположную идею: первородный грех является «субстанцией» или скорее совпадает с субстанциональной формой человека («forma substantialis»). В основном с помощью этого Флаций стремился защитить библейский и лютеранский подход «totus homo» (первородный грех охватывает всего человека, так же как обновление означает возникновение «нового человека»), но он превратил эту идею в едва ли удовлетворительную даже с философской точки зрения теорию, которая была отвергнута большинством теологов и бросила тень ереси на своего автора.

г. Отрицание теории Озиандера об оправдании. Андреас Озиандер (Osiander), известный как вождь Реформации в Нюрнберге, а впоследствии пастор в Кенигсберге, выступил на диспуте в 1550 году с идеями относительно учения об оправдании, которые значительно отклонялись от общепринятого толкования: Озиандер считает, что наша праведность не может заключаться в совершенном 1500 лет назад Христовом деянии искупления, но должна относиться к обитающему в нас Христу, то есть к божественной природе, передаваемой нам через усвоение Евангелия. Таким образом, Озиандер выступает против чистой идеи вменения: мы становимся праведными не через внешнее вменение, но благодаря тому, что Христос как «внутреннее слово» обитает в нас. Примирение же является раз и навсегда данной предпосылкой того, чтобы это могло произойти.

Критика Озиандера, основными противниками которого были Меланхтон и Флаций, исходит из того, что в Писании понятие «оправдать» означает «объявить праведным». Праведность веры заключается во вмененном нам исполнении Закона Христом. Это есть «aliena justitia», находящаяся вне нас («extra nos»). От нее

следует резко различать обновление, начавшееся благодаря обитанию Святого Духа в нас. Оно не является основанием оправдания.

С помощью чистой идеи вменения и связанной с ним юридической теории примирения было трудно понять единство оправдания и обновления. Однако в выступлении против Озиандера была четко подтверждена изначальная идея Реформации о том, что *грешник* становится оправданным, а праведность веры состоит в прощении грехов, а не является внутренне присущим качеством. Озиандер желал по-своему изложить некоторые стороны теологии Лютера, но смешал идеи Реформации с философскими рассуждениями, заимствованными из Каббалы и мистики (внутреннее слово). В результате спора с Озиандером еще более утвердилось общепринятое толкование лютеранского учения об оправдании. Но также укрепилась тенденция проводить различие между вменением и обновлением, а также понимать примирение лишь в категориях закона.

д. Майористский спор не внес существенного вклада в богословскую дискуссию. Ученик Меланхтона, Георг Майор (Major), выдвинул утверждение о том, что «добрые дела необходимы для спасения» («necessaria ad salutem»). Гнесиолютеране увидели в этом выражение оправдания делами и ответили, также как и в озиандрическом споре, проведя строгое различие между оправданием, которое предшествует всем делам, и обновлением. Один из самых яростных противников Майора, Николаус Амсдорф (Amsdorff), выдвинул противоположный тезис о том, что «добрые дела вредны для спасения». Оба положения были сформулированы явно неудачно и оставляли место для неправильного понимания. Майор не считал, что добрые дела являются необходимой причиной оправдания, но говорил лишь о том, что они должны следовать за верой, чтобы она не была тщетной. Следовательно, они были необходимы для того, чтобы сохранить и поддержать веру. Оппоненты возражали, говоря, что праведность сохраняется не через дела, но лишь через веру, то есть через возвращение к благодати. Своим тезисом Амсдорф желал выразить лютеранское «sola fides». Однако его формулировка повлекла за собой непонимание неизбежной связи между верой и делами. Результатом спора стало стремление избегать многозначных формулировок, использовавшихся в дебатах, и создание предпосылок для более ясного определения места добрых дел в контексте учения об оправдании.

е. Второй антиномистский спор относится в основном к вопросу о третьем использовании Закона. Некоторые из так называемых

гнесиолютеран, Амсдорф, Поах (Poach) и Отто (Otto), утверждали, что ни оправдание, ни новая жизнь, не находится под управлением Закона, но стоят превыше Закона. Таким образом, оправданный человек не подчиняется Закону, но добровольно исполняет его заповеди. В этом нет антиномизма в собственном смысле слова, поскольку не подвергается сомнению значение проповеди Закона или задача Закона привести к знанию о грехе. Было лишь стремление подчеркнуть противоположность между Евангелием, как даром, и Законом, как долгом. Оппоненты, напротив, утверждали, что отрицание третьего использования Закона означает ослабление положения Закона и поэтому называли такую позицию антиномизмом. Позднее проблема разрешилась таким образом, что было принято представление о третьем использовании Закона, причем понятие Закон здесь понимали в самом широком смысле слова, как обозначение воли Божией вообще, а не только как выражение долга. Далее, была принята точка зрения, согласно которой человек, рожденный свыше, не просто «праведник», но одновременно и «грешник», то есть все еще подчиняется воспитанию и руководству Закона.

ж. Адиафористический спор. В интересах достижения единства между различными конфессиями Меланхтон согласился на возвращение в лютеранских регионах к исполнению некоторых ранее отмененных обрядов. Ведь согласно лютеранской точке зрения, они были «адиафора», то есть безразличными для совести или веры. Так называемый Лейпцигский интерим 1548 года, который некоторое время был принят как вероисповедный документ в ряде лютеранских церквей, отражал эту точку зрения. Более строгие лютеране видели в нем предательство евангельской веры. Конечно, введенные вновь обряды были адиафора, но тот факт, что другая сторона считала их необходимыми означало отрицание ими евангельской свободы. Когда речь идет об исповедании веры или о свободе Евангелия, ничто не может считаться адиафоричным. (Флаций: «in casu confessionis et scandali nihil est adiaforon»). Здесь приводились для сравнения обличительные слова апостола Павла в отношении апостола Петра в ситуации, описанной в Гал. 2. Позднее Меланхтон признал, что заблуждался в этом вопросе.

з. Спор о Причастии. Лютеранский теолог из Гамбурга, Иоахим Вестфаль (Westphal), в 1552 году выступил против кальвинистского учения о Причастии. Это послужило поводом для обстоятельных споров между лютеранами и реформатами относительно уче-

ния о Причастии, в которых Бренц выступил со строго лютеранской позиции и вновь развил идею о повсеместном присутствии и «communicatio idiomatum» для обоснования буквального и реалистического толкования слов установления.

Меланхтон и его ученики, которые среди прочего занимали в это время господствующее положение в Виттенбергском университете, сначала не участвовали в споре о Причастии, но после смерти Меланхтона вопрос о Причастии стал основным пунктом разногласий между филиппистами и гнесиолютеранами. Виттенбергские богословы считали, что не следует объяснять реальное присутствие с помощью учения о повсеместном присутствии. Против виттенбергских теологов выступили среди прочих Мартин Хемниц и виттенбергский богослов Якоб Андре (Andreae). Когда неизвестный ученик Меланхтона в трактате, изданном в 1574 году, сделал реформатские выводы из учения Меланхтона о Причастии, против виттенбергских богословов выступил курфюрст. Кальвинистские взгляды были осуждены в так называемых Торгаусских Артикулах. В 1570-е годы филлиписты в Виттенбергском университете были заменены строго лютеранскими богословами, и так называемый криптокальвинизм был подавлен.

27. Формула Согласия

Спор о Причастии показал несоединимость филиппистской точки зрения с подлинным лютеранством. Тем самым стало актуальным давнее и мотивированное политическими причинами желание объединить лютеранские церкви вокруг общего вероисповедания. Работа, поддержанная несколькими князьями — приверженцами евангельской веры, привела к созданию так называемой «формулы согласия» («formula concordiae»), которая была принята большинством лютеранских церквей. Она ясно отграничила лютеранскую точку зрения от кальвинистской. Также был отвергнут собственно филиппизм, несмотря на то, что Формула Согласия в то же время во многом построена на толковании Меланхтоном взглядов Реформации. Она не принимает взгляды Меланхтона лишь тогда, когда они противоречат теологии Лютера.

В основе Формулы Согласия лежит написанная тюбингенским богословом Якобом Андре «Schwabische Konkordie» (1574). Позднее, когда Мартин Хемниц переработал это произведение; появился источник вероучения, общий для Вюртемберга и Саксонии («Schwabisch-Sachsische Konkordie», 1575). В дальнейшем текст был откорректирован группой вюртембергских теологов («Maul-

bronner Formel»). На созванном курфюрстом Августом Саксонским съезде теологов в Торгау (1576) на основе обоих вышеупомянутых источников был составлен документ («Torgisches Buch»), разосланный различным земельным церквям для ознакомления с их мнением. На следующем собрании богословов, созванном в монастыре Берген (близ Магдебурга), «Torgisches Buch» подвергли пересмотру, руководствуясь собранными отзывами, полученный окончательный текст был подписан одним из присутствующих теологом и передан курфюрсту как вероисповедание «Bergisches Buch» или «Formula concordiae». Затем полученный документ был подписан князьями, чиновниками и богословами различных земельных церквей и принят почти двумя третями представителей сословий, принявших Аугсбургское Вероисповедание. Формула Согласия состоит из более подробной части («Solida declaratio») и краткого изложения («Epitome»); последнее восходит к написанному Якобом Андре фрагменту из «Torgisches Buch».

Целью этой вероисповедальной формулы было разрешение в соответствии с Писанием и евангельским учением возникших среди лютеран споров. Было отвергнуто учение Флация о первородном грехе, наряду с учением Озиандера об оправдании и антиномистскими взглядами Амсдорфа на добрые дела и третье использование Закона. Был осужден синергизм и подобные тенденции, которые существовали среди филиппистов. В учении о Причастии победила чисто лютеранская точка зрения, разработанная Бренцем и Хемницем. В учении о предопределении была в конечном счете изменена точка зрения Лютера, поскольку не получили развития его идеи о содействии Бога во всем и о скрытой воле Божией в связи с избранием.

Формула Согласия создавала предпосылки общего для поместных лютеранских церквей собрания вероисповедных документов. Оно появилось в 1580 году под названием «Книга Согласия». Кроме Формулы Согласия в нее вошли следующие документы: три Символа Веры ранней церкви, Аугсбургское Вероисповедание и его Апология, Шмалькальденские Артикулы, Трактат о власти и первенстве Папы, а также оба Катехизиса Лютера. Книга Согласия заменила собрания вероисповеданий (так называемые «corpora doctrinae»), которые ранее использовались в различных местных церквях (например, «Corpus philippicum» 1560 года, принятый в Саксонии и в Дании). Как собрание лютеранских символических книг она постепенно приобрела большое значение также за пределами немецких земельных церквей. В Швеции ее изучение пасторами предписывалось религиозным законом 1663 года. В Дании-Норве-

гии она, однако, не получила официального признания, поскольку там не было желания связывать себя Формулой Согласия.

В Книге Согласия особое положение занимает Аугсбургское Вероисповедание как основополагающий лютеранский вероисповедный документ эпохи Реформации наряду с Символами Веры древней церкви. Согласно цели, ясно сформулированной в самой Формуле Согласия, она не стремится привнести ничего нового по сравнению с Аугсбургским Вероисповеданием, но лишь в соответствии с ним и со Словом Божиим представить ясное и основательное изложение некоторых спорных вопросов, возникших в течение промежуточного периода.

Богословское содержание Формулы Согласия кратко рассматривается в следующем обзоре основных вопросов, обсуждаемых в ней:

В важном *введении* Формулы Согласия указано на Писание как единственную норму и стандарт во всех вопросах вероучения. Далее говорится об Аугсбургском Вероисповедании как о «Символе Веры нашего времени», но подчеркивается, что все Символы Веры и вероисповедания являются лишь свидетельствами веры, которые показывают, как сохранялось библейское учение и как истолковывали Священное Писание в различные времена и по различным вопросам.

I. *О первородном грехе.* В противовес приверженцам Флация (имя Флация не упоминается) отстаивается различие между природой человека и первородным грехом, на том основании, что первая сотворена, искуплена и однажды будет воскрешена из мертвых. Этого нельзя сказать о первородном грехе, который тем не менее является глубокой испорченностью, неизменно присущей человеческой природе и отделится от этой природы только в воскресении.

II. *О свободе воли.* В вопросе о возможностях человеческой воли в духовном плане авторы выступают против пелагианства во всех его формах, а также против синергистского представления о содействии воли при обращении. Отвергнуто также мнение «энтузиастов» о том, что обращение происходит без внешних средств, через непосредственное просвещение.

III. *О праведности веры перед Богом.* По основному вопросу озиандрического спора определено, что Христос есть наша праведность, то есть что Бог лишь ради Его совершенного послушания прощает наши грехи, невзирая на наши дела или на обновление, совершаемое в нас Святым Духом, однако в то же время, истинная вера всегда соединена с добрыми делами, любовью и надеждой.

IV. *О добрых делах.* Была отвергнута как точка зрения Майора — «добрые дела необходимы для спасения», так и утверждение

Амсдорфа — «добрые дела вредны для спасения». Добрые дела человека не служат сохранению его в вере, но с другой стороны, он также не может отказаться от совершения добрых дел. Добрые дела являются лишь свидетельством о вере и об обитании Святого Духа. В том же артикуле отвергнут антиномизм — мнение о том, что не следует проповедовать Закон среди христиан.

V. *О Законе и Евангелии*. Пятый артикул также обращается к проблеме антиномизма: является ли Евангелие не только проповедью благодати, но и проповедью покаяния, обличающей неверие (предполагается, что Закон не может разоблачить неверие)? Ответ на этот вопрос состоит в том, что следует определенно различать Закон и Евангелие, поскольку все, что обличает грех, есть Закон, тогда как Евангелие возвещает лишь обетования веры и имеет целью только исправление и утешение.

VI. *О третьем использовании Закона*. В шестом артикуле рассматривается проблема второго антиномистского спора. Три назначения Закона: поддерживать внешний порядок, привести людей к знанию о грехе, предоставить правила для поведения христианина. Один и тот же закон действует как в отношении неверующих, так и рожденных свыше. Его также следует усиленно проповедовать среди верующих, поскольку они все еще живут, ведя духовную битву против плоти. Единственное различие состоит в том, что невозрожденный человек исполняет требования Закона лишь по принуждению и против своей воли, тогда как верующий, поскольку он возрожден (то есть «новый человек») добровольно исполняет Закон и делает то, к чему Закон никогда не мог бы его принудить.

VII. *О Святом Причастии Христовом*. В противовес так называемым сакраментариям, которые были двух видов (одни отрицали реальное присутствие, другие «считали, что это присутствие происходит духовно через веру»), излагается лютеранская точка зрения, разработанная Хемницем и Бренцем. Это телесное присутствие, не пространственное, но сакраментальное сверхъестественное, определяемое силой власти Христа также телесно пребывать в любом месте, где Он пожелает («присутствие multivoli»). На этом основании, сопричастность телу и крови Христа, имеющая место в Причастии, — это не только общение веры с находящимся на небесах Христом (ср. кальвинизм), но и принятие устами, «однако не по-капернаитски, но сверхъестественным небесным образом» («manducatio oralis»). Далее, тело и кровь Христа принимается не только верующими и достойными, но также неверующими и недостойными, «однако не для утешения и жизни, но

к осуждению и погибели, если они не обратятся и не покаются («manducatio indignorum et infidelium»). «Эта тайна открывается в Слове Божием и постигается лишь верою». Прежде всего авторы выступают против чисто символического цвинглианского толкования, а также против кальвинизма и криптокальвинизма.

VIII. *О личности Христа.* Христологическая дискуссия была прямым следствием споров о Причастии. В противовес «сакраментариям» было разработано учение о реальном «communicatio idiomatum». Божественная и человеческая природы не только на словах, но и реальным образом, сопричастны свойствам друг друга. Бог не просто называется человеком, но является человеком. Человеческая природа находится одесную Бога и сопричастна божественному всемогуществу. В «Solida declaratio» проводится различие между тремя видами «communicatio idiomatum»:

1) Свойства, которые сами по себе принадлежат одной из природ, также принадлежат личности, которая одновременно является Богом и человеком (например, Сын Божий страдал и умер, хотя страдания и смерть характерны, собственно говоря, лишь для человеческой природы).

2) Служение Христа (например, в качестве нашего посредника, искупителя) совершается не только через одну из природ, но через обе природы.

3) Человеческая природа, кроме присущих ей свойств, приняла божественное величие, силу и славу. Однако божественная природа не изменилась (поскольку Бог неизменен) при соединении с человеческой, ее свойства не уменьшились и не увеличились.

Именно в силу сопричастности божественному величию Христос (также по Своей человеческой природе) может пребывать с верующими во все дни или присутствовать в Таинстве Причастия. При рассмотрении христологии к Формуле Согласия прилагается перечень «свидетельств» из Священного Писания и трудов отцов церкви.

IX. *О сошествии Христа в ад.* Этот артикул отвергает споры о том, как происходило это сошествие. Христос сокрушил власть смерти и господство дьявола и спас от них верующих; это и является существенным в этом догмате вероучения.

X. *О церковных обрядах, называемых адиафора.* На вопрос, поставленный в интериме о том, можно ли использовать в церкви обряды, которые сами по себе являются безразличными, дается ответ, что во времена гонений, когда требуется ясное исповедание, или когда в опасности евангельская свобода, нельзя уступать противникам даже в безразличных вещах.

XI. *О вечном Божием предвидении и избрании.* В противовес кальвинистскому двойному предопределению заявлено, что вечное избрание относится лишь к тем, кто по вере во Христа обретет вечное блаженство. Обетования Евангелия и проповедь покаяния носят вселенский характер. Осуждение нечестивых зависит от того, что они презирают слово или уклоняются от него. Причина этого — их собственная злая воля, а не божественное избрание. Отвергнута также пелагианская идея о том, что избрание обусловлено отношением человека. «Ибо не только прежде того, чем мы сделали что-то доброе, но даже прежде того, как мы родились, Бог избрал нас во Христе, да, это произошло «прежде создания мира» (Sol. decl. 88).

В последнем артикуле Формулы Согласия (XII) приводится краткое описание некоторых сект, не принявших Аугсбургское Вероисповедание: анабаптисты, швенкфельдеры и антитринитарии. Их учения отвергнуты, как противоречащие слову Божию и вероисповеданию.

28. Контрреформация. Католическое богословие

В католической церкви на протяжении XVI и значительной части XVII века продолжалось развитие схоластической теологии, хотя и в новых условиях. Главными центрами богословской учености вместо Парижа стали другие школы, в меньшей степени затронутые новыми учениями, например, Саламанка в Испании и Коимбра в Португалии. Важным фактором стала организация новых орденов, ордена иезуитов и реформированного ордена кармелитов.

Среди доминиканских богословов видное место занимает итальянец Томас де Вио Каэтан (Cajetanus, ум. 1534 г.). Он участвовал в дискуссиях, обусловленных Реформацией Лютера, но наиболее известен своим комментарием к «Сумме теологии» Фомы Аквинского (официальное издание этого труда перепечатано в 1882 году Editio Leonina). Вообще в этот период теология Фомы Аквинского все больше становится основой богословского образования. Его «Сумма теологии» заменяет «Сентенции» Петра Ломбардского в качестве учебника догматики. Носителем томистской традиции стала прежде всего доминиканская школа в Саламанке (Доминик Сото, Soto, ум. 1560 г., и Мельхиор Кано, Cano, умерший в том же году, были авторами «Loci theologici», первого в своем роде труда об основах теологии).

Среди богословов, принимавших непосредственное участие в полемике с реформаторами, прежде всего с Лютером, выделя-

ются Иоганн Экк («Enchridion locorum communium adversus Lutheranos», 1525 г.) и Петр Канизий (Canisius, иезуит; ум. 1597 г.), лидеры немецкой контрреформации.

Определяющим событием для католического лагеря эпохи контрреформации стал церковный собор, созванный в Триденте 13 декабря 1545 года и затем проходивший в течение трех периодов с различными промежутками времени до 4 декабря 1563 года (25 сессий). Тридентский Собор знаменует собой завершение развития некоторых тенденций, наметившихся в Средние Века, и имеет важнейшее значение для будущего, поскольку на нем были зафиксированы католическое учение и практика в новой ситуации, создавшейся в связи с Реформацией. Среди решений Собора, имеющих определяющее значение для католических учения и практики, рассмотрим прежде всего декрет четвертой сессии о канонических Писаниях и декрет шестой сессии относительно вопроса об оправдании.

В решениях Тридентского Собора был зафиксирован состав канона (в который также вошли ветхозаветные апокрифы) и латинский перевод Библии — Вульгата был объявлен официальным текстом (нормативное издание вышло в 1590 году). Но наряду с каноническими Писаниями в качестве равноценной им нормы веры были приняты «предания», происходящие от Христа или апостолов и сохранившиеся во времени благодаря преемственности церкви. Их «принимают и чтят с тем же почтением, как и Писание («pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur»). Как канонические Писания, так и понимаемое таким образом предание рассматривается как «продиктованное Святым Духом). В наше время подробно обсуждается вопрос о том, каким образом Писание и традиция соотносятся друг с другом (являются ли они двумя независимыми источниками, или же можно сказать, что предание каким-то образом включено в Писание). Но толкование того времени исходит из существования двух параллельных норм веры, что означает резкое противоречие с реформаторским принципом писания.

Учение об оправдании в решениях Тридентского Собора построено, главным образом, на двух основных идеях, в которых яснее всего проявляется разногласие между католическим и евангелическим пониманием спасения: во-первых, при обретении спасения человеческая воля действует вместе с благодатью; во-вторых, дела необходимы для того, чтобы сохранить обретенную праведность и достичь вечной жизни.

В документах Триденского Собора не было выражено ясной позиции по спорным вопросам между более близкой к августини-

анству томистской теологией и полупелагианским направлением скотизма. Некоторое приготовление к оправданию считается необходимым, но не говорится о том, является ли оно заслугой или нет; оно состоит в согласии с призывом благодати и в содействии в совершении тех деяний, которые следуют за призванием и предшествуют крещению (скорбь, покаяние, любовь к Богу, вера в откровение и т.д.). Принимается точка зрения томистов, согласно которой призывающая благодать является первой в обращении, но в то же время подчеркивается содействие воли и подготовительные деяния. Отвергнута идея реформаторов о полной уверенности в спасении («vana haec ab omni pietate remota fiducia»).[189] Напротив, говорится о том, что человек никогда не может с уверенностью знать, имеет ли он благодать Божию, и что для сохранения благодати и возрастания в ней он должен исполнять заповеди Бога и церкви. В связи с этим приводятся слова о том, что вера без дел мертва. Вечная жизнь одновременно представлена и как дар благодати ради Христа и как вознаграждение заслуг человека. Анафеме предается прежде всего представление о том, что оправдание человека заключается в прощении грехов и вечная жизнь даруется исключительно по милости Христа.

Поскольку оправдание рассматривается, по существу, как вливание благодати, и утверждается, что оно происходит через Таинства, решения Собора об оправдании естественным образом повлекли за собой рассмотрение вопроса о Таинствах. Декрет, принятый на пятой сессии, а также некоторые материалы других сессий посвящены вопросам, относящимся к этой теме; в действительности, учение о Таинствах вышло на первый план в течение всего оставшегося времени работы Собора. Здесь были четко сформулированы многие пункты вероучения, которые с тех пор считаются характерными для католической церкви, например, учение о пресуществлении (13-я сессия), учение об исповеди и покаянии (14-я сессия), о жертвоприношении мессы (22-я сессия), о поклонении святым и реликвиям, о чистилище, об индульгенциях (25-я сессия).

Тридентский Собор положил начало продолжавшемуся в течение столетия периоду расцвета схоластического богословия. Новый вклад в развитие схоластики внесла философия гуманизма с ее требованием возвращения к античным источникам. Следствием этой программы стал новый интерес к изучению Аристотеля и других античных философов. Старые ордена завершили свои бого-

[189] «Это пустое и чуждое всякого благочестия упование». — Прим. перев.

словские традиции. Наибольшее влияние имело томистское богословие. Скотизм существовал в основном в францисканской школе. Новый орден иезуитов был по своему характеру эклектичным. Он также был в большой степени открыт для новой философии. Между томистами и иезуитами проходили продолжительные споры.

Одним из тех, кто способствовал проникновению испанской гуманистической схоластики в Германию, был Грегор Валенсийский (ум. 1603; профессор в Ингольштадте), который тем самым обновил католическую схоластику в Германии. Самым выдающимся из богословов-иезуитов и из новых схоластиков вообще был Франсиско Суарес (Suarez, ум. 1617; работал в Саламанке). Его соединение схоластической теологии и неоаристотелианской метафизики имело большое значение для богословия того времени. Написанный им учебник метафизики, «Disputationes metaphysicae» также широко использовался среди протестантов. Таким образом, Суарес стал одним из предшественников неоаристотелианского течения в Германии (о чем более подробно будет сказано ниже).

Наиболее видным богословом-полемистом был Роберт Беллармин (Bellarmin, ум. 1621 г.; кардинал). В его «Disputationes de controversiis christianae fidei»[190] были пункт за пунктом рассмотрены возражения протестантов. В свою очередь этот трактат стал поводом для более подробных и обоснованных полемических произведений со стороны протестантов (например, «Confessio catholica» 1634-1637 Иоганна Герхарда; см. ниже).

Важной частью католического богословия также и в новое время была литература мистического направления. В XVI веке, как и схоластика, она в первую очередь приходила из Испании. Основатель ордена иезуитов Игнатий Лойола (Loyola, ум. 1556) в своих «Духовных упражнениях» дал своего рода руководство по практике духовной жизни, оказавшее большое влияние на католическое благочестие. Наиболее видными мистиками того времени были Тереза Авильская (ум. 1582) и Хуан де ла Крус (Иоанн Креста; ум. 1591), оба — основатели ордена так называемых босоногих кармелитов. Святая Тереза также внесла вклад в литературу, с психологизмом и точностью описав мистические переживания. Иоанн Креста на основании богословия Фомы Аквинского представил классическое для католической церкви изложение психологии и метафизики мистики. Он считается «церковным учителем католической мистики» (Грабманн).

---

[190] «Диспуты о противоречиях христианской веры». — Прим. перев.

Против господствующей схоластики с ее пелагианскими тенденциями и учением о заслугах выступил голландский богослов Михаил Байюс (Bajus, ум. 1589 г.; канцлер Лувенского университета). Он вернулся к Писанию и трудам Августина и учил, что человек не способен делать добро, а также отвергал представление о добрых делах как заслугах. В 1567 году Папа Пий V осудил 76 положений из произведений Байюса.

Критика Михаила Байюса с новой силой проявилась в янсенизме; Корнелий Янсений (Jansen, ум. 1638; профессор в Лувене; епископ Ипернский), глубоко изучив труды Августина, пришел к убеждению в том, что схоластическая теология отпала от традиции древней церкви. В своем большом трактате «Августин», изданном в 1640 году, он изложил учение Августина о благодати и предопределении в самой строгой форме. Воля человека полностью испорчена и находится во власти. Лишь получив дар благодати, она в состоянии делать добро. То же богословие Августина стало основой для движения реформы, центром которого стал монастырь Пор-Рояль. В 1640-е годы во главе движения стоял Антуан Арно (Arnauld). Убежденными противниками движения были иезуиты. Папа осудил некоторые положения, которые, как предполагалось, заимствованы из богословия Янсения. Среди прочих в спор вмешался Блез Паскаль (Pascal, ум. 1662), присоединившийся к янсенистам. В своих знаменитых «Провинциальных письмах» (1656-1657) он подверг острой, гениально оформленной критике пелагианское учение о благодати, а также иезуитскую этику с ее казуистикой и отрицанием послушания совести.

Несмотря на преследования со стороны иезуитов, янсенистское движение оказалось достаточно жизнеспособным, но в конечном счете оно прекратило существование. Монастырь Пор-Рояль был разрушен в 1709-1710 гг., а в булле «Unigenitus» (1713 г.) было вновь осуждено учение янсенизма. Однако разоблачительная критика, которой был подвергнут орден иезуитов в «Провинциальных письмах», стала одной из причин все более широкого противодействия деятельности этого ордена. В 1764 году орден был запрещен во Франции.

Не только критика со стороны янсенистов, движимых интересами церкви, но и новая философия, а в дальнейшем и дух просвещения способствовали быстрому распаду схоластического богословия, характерному для развития католической церкви с середины семнадцатого до девятнадцатого века.

29. Теология Реформации и постреформационного периода в Англии

В Англии Реформация протекала по-иному, нежели на континенте и в скандинавских странах. Несмотря на то, что ведущие богословы Англии в этот период испытывали сильное влияние реформаторов на континенте, для англиканской церкви было характерно определенное своеобразие в области церковной политики и богословия, отличавшее ее как от лютеранских, так и от реформатских церквей.

Генрих VIII, который в своей политике осуществил освобождение Англии от власти папства и объявил короля главой («Supreme Head») английской церкви, был строго консервативен в богословских вопросах и оставлял мало места для существовавшей в Англии оппозиции папской церкви, представителями которой были такие деятели церкви как Уильям Тиндейл (Tyndale) и Томас Кранмер (Cranmer). Первый, известный своим переводом Нового Завета на английский язык (1526), встречался с Лютером и испытал влияние его произведений. Он считал распространение Библии на языке народа лучшим средством против ложной римской веры. В своем учении о человеке и спасении он строго придерживался идей Августина и Лютера. Перевод Библии Тиндейла накалил обстановку в стране и его автор претерпел мученическую смерть за проповедь Реформации (1536). Томас Кранмер, примас английской церкви с 1533 года, стал самым выдающимся богословом — приверженцем дела Реформации. Он руководил изданием «Common Prayer Book» (1549) и 42 артикулов 1533 года, которые позднее были переработаны в 39 артикулов. Несмотря на очень далеко идущие уступки традиционной церкви при Генрихе VIII, Кранмер подготовил прорыв к подлинно протестантской Реформации, который произошел при Эдуарде VI (1547-1553). «Книга общей молитвы» была пересмотрена при участии Мартина Буцера (см. выше), для большего соответствия протестантским взглядам (издание 1552 года). 42 артикула устанавливали связь с вероисповеданиями, написанными на континенте, главным образом с Аугсбургским Вероисповеданием и резко отграничивались от учения католической церкви.

Кранмер считал учение о пресуществлении корнем заблуждений и суеверий, которые он находил в традиционной церкви. В противовес этому учению он разработал понимание Причастия, которое было очень близко к кальвинистскому. Тело Христово после Вознесения находится в определенном месте на небесах и поэтому не может присутствовать в хлебе Причастия. Когда же

говорится о том, что люди, достойно и с верой принимающие Таинство, «едят тело Христово», это выражение следует понимать образно («figurative speeches»). Это духовное «ядение», происходящее исключительно через веру; оно может иметь место и вне Таинства. В принципе такое же понимание Причастия было позднее принято в 39 артикулах (арт. 4, 28, 29; см. ниже). Томас Кранмер, под руководством которого англиканская церковь развилась в самостоятельную епископальную церковь с главой-королем и который во многом способствовал формированию вероучения этой конфессии, пал жертвой католической реакции в царствование Кровавой Мэри (1556). Перед своей мученической смертью он проявил твердость характера, которой часто не хватало в его церковной политике.

В годы правления Елизаветы I (1558-1603) англиканская церковь консолидировалась в основном по трем направлениям, которые были ранее обозначены протестантами. Принятая в 1559 году Книга Общей Молитвы большей частью соответствовала евангелическому исправленному изданию 1552 года. В 1563 году 42 артикула были переработаны в 39 артикулов. В этом вероисповедном документе англиканской церкви проявилась как зависимость от евангелического христианства на континенте, так и своеобразие и самостоятельность англиканства. Было заявлено, что Священное Писание содержит все необходимое для спасения, поэтому что бы то ни было, незаписанное в нем, нельзя навязывать как предмет веры. Тем самым отвергнут католический принцип предания. Апокрифы не принимаются в канон и не рассматриваются в качестве основания для вероучения; однако использование в церкви ветхозаветных апокрифов допускается как назидательных и полезных писаний (арт. 6). В вопросе о первородном грехе как испорченности природы (арт. 9) и о неспособности воли к вере и делам, угодным Богу (арт. 10) вероисповедание строго придерживается линии Августина и соглашается с лютеранским учением об оправдании только через веру. Католическое учение о делах до оправдания как о «meritum de congruo» отвергнуто в пользу учения Августина о том, что всякие дела вне благодати являются грехом (арт. 13). Предопределение понимается как избрание для спасения. Таким образом, речь не идет ни о каком «двойном» предопределении; здесь вероисповедание тщательно избегает каких бы то ни было кальвинистских положений (арт. 17). Определение церкви, как и в Аугсбургском Вероисповедании дается словами: «сообщество верующих, в котором проповедуется чистое слово Божие и правильно преподаются Таинства в соответствии с предписани-

ями Христа» (арт. 19). Церкви приписывается авторитет в вопросе об обрядах и о противоречиях в области веры. Однако при этом она не может устанавливать того, что противоречит Священному Писанию, свидетелем и хранителем которого она является. Традиции и обряды церкви не рассматриваются как раз и навсегда данные в Писании, но как изменяющиеся со временем. Таким образом, каждая национальная церковь имеет право изменять или отменять церемонии и обряды, если только это не противоречит Писанию. Таким образом, ни один индивид не имеет права по своему частному суждению изменять традиции или обряды церкви, до тех пор пока они не противоречат Слову Божию (арт. 34). Как было указано выше, положения арт. 4 исключают лютеранское учение о повсеместном присутствии, и присутствие Христа в Причастии описывается в соответствии с кальвинистскими формулировками: «Тело Христово дается, принимается и вкушается в Вечере лишь небесным и духовным образом. Средством, с помощью которого тело Христово принимается и вкушается в Вечере, является вера». 39 артикулов подтверждают роль короля как главы англиканской церкви. Однако подчеркивается, что король не имеет права заниматься служением Слова или преподанием Таинств, но имеет лишь власть внешнего управления. При Елизавете I титул «Supreme Head» был заменен на «Supreme Governor».

Линию англиканской церкви можно обозначить как промежуточную между Римом и Женевой. Укрепление церкви при Елизавете I столкнулось с сопротивлением с двух сторон, как со стороны католицизма, так и со стороны пуританства. Против первого Джон Джуэл (Jewel), епископ Солсбери, написал «Апологию англиканской церкви» (1562), в которой он подчеркивал связь англиканской церкви с первоапостольской. Рим осудил протестантов на Тридентском Соборе, так и не выслушав их аргументов. Если бы они и в самом деле были еретиками, их можно было бы убедить, обратившись к Писанию.

Самые выдающиеся вожди пуританского движения при Елизавете I, Томас Картрайт (Cartwright) и Уолтер Трэверс (Travers) оба посетили Женеву и кальвинистская церковная организация произвела на них большое впечатление. Она также легла в основу программы, которую они хотели провести в реформированной церкви Англии. Поэтому движение, представителями которого они являются, также называется пресвитерианством; этот термин обозначает направление в пуританстве, представители которого стремились ввести в англиканской государственной церкви порядок, в соответствии с которым власть епископов осуществлялась бы кон-

историями и синодами, составленными из священников и старейшин-мирян. Они не хотели признать епископальное устройство, утвержденное при Эдуарде VI и Елизавете I («The Established Church»). Основа пресвитерианской программы заключена в учении о том, что Священное Писание как Слово Божие должно быть единственным стандартом как для поведения христиан, так и для внешнего устройства и обрядов церкви. Для действий христианина во внешних ситуациях желательно иметь ясные предписания Библии. Также считалось, что можно найти определенный образец церковной организации. Считалось, что такое соответствующее Библии устройство церкви идентично тому, которое сформировалось под действием сходных предпосылок в Женеве. Оно было неизменным в принципе, поскольку считалось, что оно основано на слове Божием. Против взглядов Томаса Картрайта и в защиту существующего устройства церкви выступил Джон Уитгифт (Whitgift), впоследствии Архиепископ Кентерберийский. В вопросе внешних обрядов и обычаев церковь свободна приспосабливать их ко времени и обстоятельствам и не обязана следовать порядку раз и навсегда данному в Писании.

Пресвитерианская программа была изложена среди прочего в трактате о церковной дисциплине (1574 г.), изданном без указания имени автора. Это произведение написал Уолтер Трэверс, священник, который впоследствии служил в юридической школе The Temple в Лондоне. Там он вступил в богословский конфликт с Ричардом Хукером (Hooker, магистр в The Temple, впоследствии настоятель церкви в Кенте, ум. 1600 г.), который был приверженцем англиканской точки зрения. Спор с Трэверсом побудил его подробно рассмотреть весь вопрос о правильной церковной организации. Так появился его знаменитый труд «The Laws of Ecclesiastical Polity» (1 — 5, книги вышли в 1594-1597 гг.) — непревзойденная по учености и эрудиции защита англиканского церковного устройства. Труд Хукера, который и в наше время используется как стандартное произведение при обучении англиканских священников, отличается глубоким анализом материала, умеренностью и осторожностью суждений. Он имел большое значение также и для развития политического мышления в Англии.

Для Хукера, так же как и для его оппонентов ясно, что церковный закон, как и всякий человеческий порядок, должен основываться на божественном авторитете. Однако это не равнозначно его детальному описанию в библейских указаниях и примерах. Искать в Священном Писании образца внешнего устройства и обрядов церкви, значит требовать слишком многого. Его «совершен-

ство» следует понимать по отношению к его определенной цели — даровать знание, необходимое для спасения человека. Однако из Библии нельзя почерпнуть определенного раз и навсегда устройства церкви. Законный порядок, который должен существовать в церкви, как и в любом человеческом сообществе, имеет иное основание. Бог вложил в сердце человеку изначальное знание о том, что правильно, и что неправильно, естественный закон, совпадающий с суждением разума. Не существует неизменного церковного порядка, но церковь определяет его, исходя из суждений разума, библейских указаний и примеров, а также на основании мудрости, выраженной в традиции. В книгах с первой по четвертую «The Laws of Ecclesiastical Polity» Хукер представил принципиальное обоснование англиканской точки зрения. В пятой книге рассматривается конкретное содержание обрядов и правил церкви. Части с шестой по восьмую труда Хукера были изданы много времени спустя после смерти автора. Их принадлежность его перу — спорный вопрос. Можно с уверенностью утверждать, что точка зрения Хукера излагается лишь в первых пяти частях произведения.

Пресвитериане видели в государственной английской церкви компромисс с Римом и желали «реформации реформации». Они хотели добиться этого изменения в рамках церкви и в духе взаимопонимания с властями. Но некоторые из радикально настроенных пуритан хотели провести реформацию независимо от государства или иерархии. Они считали христианскую общину (которая состоит из истинно верующих) единственным носителем власти в церкви. «Святой народ» сам представляет авторитет Христа. Поэтому, каждая местная община должна сама решать свои дела без какого-либо вмешательства со стороны государственных или церковных властей. Не следует допускать никакого различия по рангу между священником и мирянином, они лишь исполняют различные функции. Этот демократический идеал церкви, который обычно обозначают термином «конгрегационализм» или «индепендентство» был описан, среди прочих, Робертом Брауном (Browne), бежавшим в 1582 году в Голландию, чтобы избежать преследований, но затем вновь принятым в государственною церковь, и Генри Барроу (Barrowe), погибшим в 1593 году мученической смертью за дело конгрегационализма.

Из конгрегационализма выросло такое отдельное сепаратистское движение как английский баптизм, основоположником которого был Джон Смит (Smyth). Первую баптистскую общину в Англии основал Томас Хелвис (Helwys) в 1612 году. (Смит ранее создал общину в Амстердаме). Английский баптизм был родствен-

ным анабаптизму на континенте. Среди прочего, он выделялся определенным требованием свободы совести и религиозной терпимости. Религия была делом между Богом и отдельным человеком, поэтому вмешательство властей было недопустимым. Общим для диссентеров различных направлений было отрицание «Книги общей молитвы» и вообще использования официальной предписанной законом литургии. Это также стало главным аспектом в борьбе англиканской церкви против нонконформистов.

В XVII веке англиканское богословие развивалось на основании, заложенном Ричардом Хукером в «The Laws of Ecclesiastical Polity». Как и в этом труде, в англиканской традиции на первый план выходит вопрос о внешнем устройстве церкви. Своеобразие англиканства проявилось в борьбе с Римом и прежде всего с пуританством. Его отличительным признаком стало твердая приверженность епископальной традиции и государственной церкви для того, чтобы избежать крайностей с обеих сторон. Так, в отношении обрядов в написанном Робертом Сандерсоном (Sanderson) предисловии к «Книге общей молитвы» 1662 года издания сказано: «Мудрость англиканской церкви с момента первого составления ее литургии состоит в том, чтобы придерживаться середины между крайностями излишней жесткости в отказе от любых ее изменений и излишней легкости в их принятии».

Лидером сопротивления пуританству стал Уильям Лод (Laud) (Архиепископ Кентерберийский с 1633 года), известный неразборчивым использованием властных методов в борьбе за единообразие церковной организации. В богословском плане Лод был далек не только от пуританского устройства общины, но и от связанного с ним строгого кальвинизма. В учении о предопределении он придерживался арминианского понимания (см. выше) и допускал некоторую свободу в учении, сочетавшуюся в нем с неумолимой строгостью в соблюдении обрядов. Пуритане, напротив, как правило соединяли строгое отношение к вопросам исповедания со свободой в выборе формы богослужения.

Английская Революция в середине XVII века повлекла за собой радикальное изменение в положении церкви. Сначала в период Долгого Парламента господствующее положение занимали пресвитериане, а затем в период протектората Кромвеля — индепенденты. Уильям Лод был заключен в тюрьму и после долгих судебных процессов казнен в 1645 году. Через несколько лет та же судьба постигла Карла I, наиболее видного приверженца епископальной церкви (1649). Они оба, особенно Карл I, считали самих себя мучениками за дело англиканской церкви. Так же относились

к ним современники. Реставрация 1660 года вопреки надеждам не повлекла за собой устранения церковных противоречий. Чистое англиканство приобрело наибольшее влияние на созванной для упорядочения церковных дел Савойской конференции (1661 г.) и исправленная Книга общей молитвы 1662 г. стала завершением развития в ходе которого вырабатывалось своеобразие англиканства в упорной борьбе с инакомыслящими. Среди множества выдающихся англиканских богословов XVII века кроме упомянутых выше выделяются также Джеймс Ашер (Ussher, ум. 1656) и Джон Пирсон (Pearson, ум. 1686). Принадлежащий перу последнего труд «Толкование Символа Веры» (1659 г.) является образцовым примером англиканской догматики.

На протяжении XVII века англиканское богословие все более удалялось от кальвинистской ортодоксии. Конечно, Кальвин высоко оценивался большинством теологов, и некоторые представители англиканской церкви даже приняли участие в работе синода в Дордрехте и приняли его строгое учение о предопределении (см. выше), но как правило, богословы старались держаться в стороне от него, и как мы видели на примере Лода, арминианство оказывало немалое влияние на англиканское богословие. На Вестминстерском Синоде 1643 года, на котором присутствовало сильное пресвитерианское крыло, было принято так называемое Вестминстерское Вероисповедание, общепризнанный вероисповедальный документ пресвитерианской церкви Англии. Наиболее выдающимся среди пресвитерианских богословов этого периода был Ричард Бакстер (Baxter), получивший известность прежде всего благодаря своим душеполезным книгам, которые были распространены также в лютеранских регионах («Вечный покой святого», 1650 г.). Неудачным последствием церковной политики эпохи Реставрации стало то, что пресвитериане были изгнаны из государственной англиканской церкви вместе с индепендентами. Тем самым увеличился социальный и богословский разрыв между англиканами и пресвитерианами. После славной революции 1688-1689 гг. не менее 400 англиканских священников по принципиальным соображениям отказались принести присягу верности новому королю Вильгельму III, которого они считали незаконно возведенным на престол. Отказавшиеся принести присягу (Non-Jurors) были смещены со своих постов, что повлекло за собой ослабление церкви, ставшее особенно заметным на фоне противостояния деизму и другим рационалистическим течениям последующего времени. К радикальному направлению в пуританстве принадлежали поэт Джон Мильтон (Milton, «Потерянный рай», 1667 г.) и Джон Буньян

(Bunyan, баптист; «Странствия пилигрима», 1676 г.), имена которых также следует упомянуть при рассмотрении английской теологии XVII века.

30. Лютеранская ортодоксия

Общая характеристика

Лютеранская ортодоксия, классический период которой начинается примерно с 1600 года, развивает традицию, представленную прежде всего в лютеранских символических книгах (Книга Согласия, 1580 г.). К наиболее видным предшественникам ортодоксии наряду с уже упомянутыми Вигандом и Хемницем относится Эгидий Гунний (Hunnius, ум. 1603 г.; профессор в Марбурге).

Несмотря на усиленное подчеркивание верности общецерковной и лютеранской традиции, классическая ортодоксия также внесла определенные новшества, прежде всего в плане научной интерпретации богословия. Новая ориентация лютеранской ортодоксии, может рассматриваться в связи с философским течением, которое называется *неоаристотелианство*. Оно появилось в некоторых университетах Южной Европы (Падуя, Кембра), но в конце XVI века оно проникло в немецкие протестантские университеты. Там оно способствовало становлению протестантской метафизики, которая во многих отношениях создавала научные предпосылки для богословия и естественных наук того времени. Научная программа метафизики включала в себя возвращение к метафизике Аристотеля с требованием более глубокой разработки основных понятий науки. Отчасти эта метафизика имела чисто гуманистическое направление, как например, у Корнелиуса Мартини (Martini) из Хелмштедта, но в некоторых лютеранских университетах она была соединена с ортодоксальной лютеранской точкой зрения, как например, у работавших в Виттенберге Бальтазара Мейснера (Meisner) и Якоба Мартини (Martini), а также позднее у Христофора Шейблера (Scheibler) из Гессена и у теолога Авраама Каловия (Calovius).

Нельзя однозначно оценить влияние, которое оказывала философия на богословие лютеранской ортодоксии, поскольку основополагающим является резкое разграничение теологии и философии. В этом также было стремление, по крайней мере в принципе, придерживаться точки зрения Реформации. Таким образом, речь не идет о прямом заимствовании понятий метафизики или о включении теологии в метафизическую систему, что противоречило бы

самим предпосылкам. Однако в то же время неоаристотелианская философия играет важную роль в развитии богословия этого периода. Это влияние можно охарактеризовать на примере следующих наблюдений:

Ученая метафизика выражала общее мировоззрение и понимание действительности в ясных формулах. Она фиксировала на понятийном уровне современные предпосылки научного мышления, которые во многом также лежали в основе богословских построений. Параллели между лютеранской ортодоксией и философией проявились также в том, что их расцвет приходится на один и тот же период. Они сменяются другими направлениями приблизительно одновременно, в начале XVIII века. Для философского мировоззрения этого направления характерно аристотелианское отношение к познанию (исходя из внешней действительности — как чувственной, так и сверхчувственной — как первичной и непосредственно данной реальности), а также аристотелианское понимание формы (форма вещей, а не их материя, представляет собой действительность, доступную для познания). Тем самым этот подход отличается как от идеализма, так и от механистического понимания мира. Принятие богословием идей академической философии было возможно, поскольку философия того времени была построена на всеобщей религиозной идее: Бог является высшей реальностью (абсолютной актуальностью или формой) и в то же время основой и целью всякой иной реальности.

Далее, неоаристотелианство способствовало основательной переработке научного метода, что наложило отпечаток также на богословские труды. В этой области ведущим философом был Якоб Забарелла (Zabarella, профессор в Падуе; ум. 1589 г.). Он считал, что все отрасли науки могут представить материал лишь двумя способами. Первый способ он называет «ordo compositivus», в нем исходят из принципов и приходят к выводам. Второй способ — «ordo resolutivus», исходит из цели, а затем представляет средства для ее достижения. Согласно представлениям того времени, теология остается за пределами сферы науки, поэтому она принципиально не связана ни одним из этих методов. Однако в определенном объеме они также используются в богословских построениях, например, при формулировании принципа Писания как основания теологии, и прежде всего в связи с так называемым аналитическим методом. Уже в начале XVII века лютеранин Бальтазар Менцер (Mentzer) и реформатский богослов Кеккерман (Keckermann) предприняли попытку изложения теологии в соответствии с методом, применяемым в так называемых практичес-

ких науках, то есть «ordo resolutivus». На основании учения о Боге как вечной цели рассматривалось учение о человеке, субъекте теологии, и средства, с помощью которых человек достигает вечного блаженства. Этот метод, также называемый аналитическим, в дальнейшем стал общепринятым среди лютеран (Каликст и Каловий) и заменил прежний метод «loci». Аналитический метод был попыткой представить богословие как единое целое: как учение о спасении и о средствах для его достижения. Однако, даже те богословы, которые приняли этот метод, в то же время независимо от философии следуют порядку истории спасения. Таким образом, развитие на протяжении XVII века ведет ко все более строгой систематической обработке обширного материала, оставшегося в наследие от прежней лютеранской традиции. Для догматики периода поздней ортодоксии часто характерны искусственные построения с бесконечным проведением различий между понятиями.

Немецкая академическая философия, в той мере, как она была принята в богословии, способствовала усилению интеллектуализма, характерного для лютеранской ортодоксии. Но в то же время она внесла вклад в углубление научной переработки богословских вопросов. Философская наука, которой воспользовалась лютеранская ортодоксия, в некотором смысле предоставила ей больше возможностей для сохранения и передачи наследия Библии и Реформации. Лишь когда эта наука переживала кризис, многие посчитали, что ортодоксальное изложение теологии есть формализм, чуждый сущности христианства.

Ортодоксальное изложение вероучения построено в основном на библейской аргументации. Постоянное изучение Писания также составляет основу для богословских построений. Связь с академической философией вовсе не означает смешения принципов веры и науки. Считается, что философский понятийный аппарат должен выполнять роль вспомогательного средства для защиты веры или для ученого объяснения вопросов богословия. Однако в том, что касается содержания учения, любой аргумент разума должен склониться перед свидетельством Писания. Этим лютеранская ортодоксия отграничивает себя как от средневековой схоластики, так и от реформатской ортодоксии того времени, которая в определенной степени стремилась создать гармонию между содержанием откровения и аргументами разума. Так, например, Кеккерманн считает, что с помощью философии можно доказать учение о Троице, тогда как лютеране оспаривают такое утверждение. Для них идеалом является то, что Бальтазар Мейснер называет «sobria philosophia», то есть умеренная фило-

софия, которая смиренно подчиняется свидетельству истины откровения.

Но тогда как догматические построения основаны на Писании как единственном фундаменте (принцип Писания), толкование Библии испытывает влияние целостного догматического подхода и вероучения. Первые предпосылки исторического толкования Библии в современном смысле слова существовали уже в XVII веке, но вне связи с традициями лютеранской ортодоксии. Так, например, голландский юрист и богослов Гуго Гротиус предвосхищает методику более позднего периода.

Как уже упоминалось, догматика лютеранской ортодоксии следует порядку истории спасения: Сотворение, грехопадение, спасение, последние времена являются отправными точками изложения. В начале развивается учение о Писании и учение о Боге. Вообще, порядок различных «loci» большей частью бывает таков: 1. Священное Писание. 2. Троица (учение о Боге, о Христе и о Святом Духе). 3. Сотворение мира. 4. Провидение. 5. Предопределение. 6. Образ Божий. 7. Грехопадение человека. 8. Грех. 9. Свобода воли. 10. Закон. 11. Евангелие. 12. Покаяние. 13. Вера (оправдание). 14. Добрые дела. 15. Таинства. 16. Церковь. 17. Три состояния. 18. Последние дни.

Здесь мы имеем дело с объективным богословием, отделенным от современного способа изложения догматики. Дается определение теологии как «учения о Боге и божественном». Отправной точкой является содержание откровения, зафиксированное в Писании, а не вера как внутренняя духовная величина. Теология обычно воспринимается как «практическая» дисциплина, но при этом подразумевают лишь то, что она предполагает практическое применение, а не то, что она исходит из опыта веры. Этот взгляд изменился только с появлением пиетизма.

Принцип Писания исключает принципиальный традиционализм (когда традиция рассматривается как норма). Но тем не менее, доказательство на основании традиции занимает весьма видное место в богословии ортодоксии. Идеал Герхарда — это «евангельско-кафолическая теология», то есть точка зрения Реформации, которую можно обнаружить в предшествовавшей богословской традиции. Догматика классической ортодоксии характеризуется особенно плодотворным использованием материала патристического и (хотя и в меньшей степени) схоластического богословия. В этой связи особое место занимает Августин.

В отношении всесторонней переработки богословского материала, как и в отношении широты знания Библии, лютеранская орто-

доксия является вершиной в истории теологии. Однако для больших лютеранских догматических трудов XVII века использовался не только материал того времени или недавней традиции, но еще в большей степени, библейские и патристические источники.

Метод значительно отличается от общепринятого в более поздней догматике: поставлена цель не изложить богословие в соответствии с основными доктринами, но лишь передать бесконечное многообразие библейского откровения. Из этого вытекает внимание ко всем деталям переданного учения, но также и бесконечное подразделение вопросов и трудность отделить существенное от несущественного. Нет недостатка в попытках систематизации, но они существенно не изменяют картину. Например, в так называемом аналитическом методе представлена попытка упорядочения всего изложения, исходя из единственной точки зрения: достижение человеком высшей цели, вечного блаженства. Другая тенденция представлена в идее о так называемых фундаментальных артикулах: можно сказать, что лишь одна часть содержания веры является необходимой для спасения, тогда как прочие части содержания учения имеют лишь второстепенное значение.

Представители лютеранской ортодоксии; стадии ее развития

Период лютеранской ортодоксии целиком охватывает XVII век, включая классический период в первой половине столетия и более позднюю стадию, начиная со времени Вестфальского мира (1648 г.), для которой характерна борьба против синкретизма и последовательная систематизация лютеранской традиции, а также более строгое отношение к вероучению.

Наиболее видными представителями ранней классической ортодоксии являются Хуттер и Герхард. Краткая догматика Леонарда Хуттера (Hutter, ум. 1616, преподавал в Виттенберге) «Compendium locorum theologicorum, ex scripturis sacris et libro concordiae collectum» (1610 г.) в основном заменила «Loci» Меланхтона в качестве учебного пособия.

Иоганн Герхард (Gerhard, ученик Хуттера, работал в основном в Йене; ум. 1637), ведущий догматик ортодоксии, развивает традиции наследия Реформации (прежде всего Хемница), но в то же время закладывает основания для последующего богословского развития ортодоксии. Среди его трудов следует прежде всего отметить «Loci theologici» 1610-1625 гг., где всесторонне и с привлечением обширного материала рассматривается евангелическое ве-

роучение. Его «Confessio catholica» 1633-1637 имеет целью опровергнуть возражения католической теологии того времени с помощью аргументов, заимствованных из самой католической традиции. Творчество Герхарда, охватывающее все области богословия, включает следующие работы: библейские комментарии, душепопечительные произведения, как, например, получившая широкое распространение книга «Meditationes sacrae» (1606 г.), гомилетические труды (Собрание проповедей 1613 г.), полемические произведения и подробное изложение этики жизни верующего «Schola pietatis» (1621 г.).

Николай Гунний (Hunnius, ум. 1643 г.) наиболее известен своей теорией фундаментальных артикулов, то есть идеей о том, что не все содержание Писания, а лишь некоторые определенные положения вероучения следует считать необходимыми для спасения и составляющими богословское мировоззрение. Его обобщение вероучения «Epitome credendorum» (1625 г.) получило широкое распространение.

К этому периоду относится также работавший в Тюбингене Маттиас Хафенреффер (Hafenreffer), «Compendium doctrinae coelestis» которого, составленный на основе его «Loci» 1600 г., в течение последующего столетия занимал место признанного учебного пособия, в том числе и в Швеции.

Несколько иное положение занимает выдающийся теолог из Гельмштедта Георг Каликст (Callixtus, ум. 1656 г.), который считал, что исходя из древнейшей христианской традиции, как единственной общепризнанной основы вероучения (consensus quinquesecularis),[191] можно достичь единства между различными конфессиями. Так называемое синкретическое понимание было в дальнейшем развито его учениками, Гельмштедтской школой. Борьба против синкретизма во многом наложила отпечаток на лютеранскую ортодоксию конца XVII века.

Самым видным противником синкретизма был Авраам Каловий (Calovius, ум. 1686 г.; профессор в Виттенберге), который развивал традицию Герхарда, но в то же время заострил его идеи в отношении догматики и полемики. Среди его трудов прежде всего выделяется подробная «Systema locorum theologicorum» (1655-1677). Другие догматические произведения конца XVII века характеризуются более систематической переработкой ортодоксальной традиции и более жесткой фиксацией понятий различных аспектов вероучения. Среди прочих сюда относится «Theologia positiva

[191] «Единогласное свидетельство (первых) пяти столетий». — Прим. перев.

acroamatica» (1661) И.Ф. Кёнига (König) и «Theologia didactico-polemica» (1685) И.А. Квенштедта (Quenstedt). Более краткое изложение представлено в «Compendium» (1686) И.В. Байера (Baier).

Последним из обширных систематических трудов эпохи лютеранской ортодоксии считается «Examen theologico-acroamaticum» (1707) Давида Холлациуса (Hollazius), уже отмеченный влиянием пиетизма, но в то же время скрупулезно излагающий традицию лютеранской ортодоксии.

Скандинавское богословие этого периода тесно связано с немецким: в Швеции представителями ранней ортодоксии являются среди прочих Олаус Мартини (Martini), Иоганн Рюдбекиус (Rudbeckius) и Паулин Готус (Gothus, «Etica christiana» 1617-1630), в Дании — Йеспер Брохман (Brochmand, его подробная «Systema universae theologiae» (1633) пользовалась большим авторитетом. К более позднему периоду относятся шведские богословы Иоганн Маттие (Matthiae), придерживавшийся идей синкретизма, и Олаус Лаурелиус (Laurelius) — сторонник строго ортодоксального направления.

Последующее обобщенное изложение некоторых основных идей ортодоксальной догматики построено прежде всего на ранней, классической ортодоксии, представителями которой были Леонард Хуттер и Иоганн Герхард.

Основные черты богословия лютеранской ортодоксии

а. Священное Писание. Слово как средство благодати. Как было указано выше, Священное Писание рассматривается как единственный «принцип» или основополагающая предпосылка богословия. Это значит, что теолог намерен следовать учению Писания даже в том, что представляется противоречащим разуму и в том, что, казалось бы, противоречит традиции церкви.

Священное Писание отождествляется со Словом Божиим. Отвергнуто представление об устном апостольском предании, сохраняемом через учительство церкви. Конечно, Писание построено на изначально устной проповеди, но для церкви в наши дни оно является единственным достоверным источником пророческого и апостольского свидетельства. Тем самым отвергнут католический принцип предания.

Когда Священное Писание отождествляется со Словом Божиим, это предполагает, что теолог не противопоставляет внешнее

слово или «букву» глубинному смыслу, но понятие «Писание» обозначает как внутреннее (смысл, содержание), так и внешнее, причем основным является внутреннее или, используя философскую терминологию того времени, «формальное». Аристотелианское понятие формы придает ортодоксальному пониманию Писания иную окраску по сравнению с фундаментализмом более позднего периода; часто это означает, что рационально буквальному толкованию приписывается божественное достоинство.

В связи с этим можно рассматривать формирование учения о богодухновенности Писания. Утверждение, что Писание есть слово Божие, основано на его богодухновенности. В традиции ранней ортодоксии это означает, что пророкам и апостолам было дано божественное поручение записать и письменно передать весть, которую они проповедовали устно и которая была дана им Богом. В силу этого поручения божественное слово в Писании сохранилось без ошибок и недостатков. Таким образом, Писание является безошибочной нормой для веры и жизни христиан, а также судьей во всех спорах о вероучении («norma fidei», «judex controversiarum»).

Говоря о «perfectio»[192] или «sufficientia»[193] Писания, имеют в виду то, что оно, как *единственный* принцип теологии, содержит всё, что нужно знать человеку, чтобы достичь спасения, «quod scriptura de omnibus, quae ad salutem consequendam sunt necessaria, plene ac perfecte nos instruat»[194] (Герхард, Loci, ed. Cotta, 2, 286, a).

При толковании Писания основной принцип состоит в том, что Писание само по себе ясно («per se evidens») и поэтому также может истолковывать само себя («sui ipses interpres»). Это следует из вышесказанного, ибо если Писание является *единственной* и достаточной нормой веры, его содержание само по себе также должно быть доступным для понимания, до тех пор пока это содержание необходимо для веры. Темные места следует толковать с помощью более ясных. Общее правило гласит, что толкование должно соответствовать аналогии веры, то есть ясно изложенному в Писании вероучению. Большое значение уделяется буквальному толкованию. Существует лишь один изначальный смысл, «sensus literalis».[195] Типология или аллегория рассматривается (даже там, где на нее указывает само Писание) как применение («applicatio»),

[192] «Совершенство». — Прим. перев.
[193] «Достаточность». — Прим. перев.
[194] «Что Писание совершенным образом учит нас всему необходимому для того, чтобы обрести спасение». — Прим. перев.
[195] «Буквальный смысл». — Прим. перев.

а не как изначальное «мистическое» значение текста. Однако в поздней ортодоксии начинают говорить о «duplex sensus» в собственном смысле слова, то есть о буквальном и мистическом содержании в одном и том же тексте.

Для прояснения отношения к Писанию важное значение имел так называемый *ратманский спор* в 1620-е годы, на котором был затронут вопрос о действующей силе Слова и о соотношении между Духом и Словом. Герман Ратман (Rahtmann, пастор в Данциге) отчасти под влиянием Иоганна Арндта высказал мысль о том, что Слово само по себе является мертвой буквой. Человек может обратиться лишь при содействии Духа. Таким образом, он проводит различие между внешним словом и внутренним Словом, тождественным силе Духа. По его мнению, лишь так можно объяснить, почему проповедь оказывает воздействие на столь немногих людей. Ортодоксальные богословы, включая Герхарда, отнеслись к рассуждениям Ратмана критически. Так же как Слово само по себе богодухновенно и обладает божественным авторитетом, оно имеет силу повлиять на человека для его обращения. Таким образом, Дух непосредственно связан со Словом и всегда действует через Слово как средство. Как крайнее следствие этого, высказывалось мнение о том, что Слово даже вне использования («extra usum») обладает действенной духовной силой («efficacia»). Эта постановка вопроса в некоторой степени неправомерна, поскольку действие Слова всегда предполагает его использование. Однако вывод вполне объясним, если рассматривать его в связи с аристотелианским пониманием формы, из которого и исходят богословы: под «Словом» подразумевается не внешняя буква или том Библии, но живое содержание. Позиция, занятая в ратманском споре, является лишь выводом из учения об авторитете и богодухновенности Слова. Отрицание спиритуализма — общая черта ортодоксальной традиции. Дух не действует независимо от Слова, но в слышимом или читаемом божественном Слове и через него.

б. Учение о Боге. В определенном смысле, вся догматика ортодоксии представляет собой «учение о Боге». К рассмотрению сущности Бога (Троица, христология и т.д.) присоединяется учение о сотворении мира и порядок спасения как описание воли Божией, проявившейся в Его деянии. Далее говорится о Боге как «principium essendi»[196] теологии: Бог Сам, в той мере, насколько Он являет Себя, есть причина нашего знания о Нем. Так же, как

[196] «Принцип бытия» — Прим. перев.

вещи внешнего мира оказывают воздействие на разум и тем самым ведут к чувственному и понятийному знанию, откровение Бога о Себе, Его явление в Своем слове и Своих деяниях, является непосредственной причиной того знания о Нем, которым мы обладаем. Этот основной подход является общей предпосылкой для ортодоксального богословия.

Проводится различие между естественным и сверхъестественным знанием о Боге. Последнее было однажды дано через пророков и апостолов, и для нас оно представлено в Священном Писании. Первое — отчасти врожденное, отчасти приобретенное («notitia insita et acquisita»). *Врожденное* знание о Боге рассматривается как понимание, записанное в сердце человека при сотворении. При грехопадении оно сократилось до слабых реминисценций изначального совершенного света, просвещавшего душу. Оно охватывает лишь представления о том, что Бог существует, что Он всемогущ и т.д., примеры чему можно найти в языческих религиях (ср. Рим. 1:19). Сюда также относится совесть и врожденная способность различать добро и зло (ср. Рим. 2:14 и далее). Косвенно в ней также заложено представление о Боге, поскольку естественное знание о законе («lex naturae») предполагает мысль о Том, Кто установил этот закон. Обвинения совести содержат знание о Том, Кто наказывает преступные действия, хотя оно может быть затемнено или подавлено. *Приобретенное* знание о Боге достигается посредством выводов из наших наблюдений сотворенного мира. В этом пункте в основном перенимают «доказательства бытия Божия», сформировавшиеся уже в средневековой схоластике, например, последнее (наличие определенной целесообразности в сотворенном мире предполагает, что Некто «продумал» данные цели) или причинное (цепь причинности предполагает наличие главной или первой причины). Следует отметить, что естественное знание о Боге рассматривается как часть откровения. Это связано с вышесказанным: предполагается, что всё наше знание о Боге основано на том, что Бог явил Себя либо через деяние сотворения, либо через Слово.

Естественное знание о Боге затемнено и совершенно недостаточно для достижения спасения. Поскольку оно в основном ограничивается пониманием того, что Бог существует, наше знание о том, каков Бог, то есть о Его сущности и свойствах, должно быть, главным образом, почерпнуто из Священного Писания. Учение о свойствах Бога следует рассматривать как систематическое обобщение библейских высказываний о Боге. Таким способом достижимо не адекватное знание о Боге (ибо Бог «обитает в непри-

ступном свете»), но лишь определенное учение, приспособленное к нашей способности понимания и необходимое для нашей веры. Различают *внутренние* свойства, принадлежащие Божеству в Самом Себе, то есть Бог в Своей сущности духовен, невидим, вечен и вездесущ, и *внешние* свойства, которые проявляются по отношению к сотворенному миру, например, Божие всемогущество, праведность и истинность. Само разделение на отдельные свойства — это приспособление к нашей недостаточной способности знания: в действительности, свойства Бога не являются акциденциями, но идентичны Его сущности. Например, Бог не только «истинен», но Он есть «сама истина» («ipsa veritas»).Часто учение ортодоксальной теологии о свойствах Бога представляют лишь как абстрактные рассуждения, ученое украшение содержания веры. Это понимание неправильно. Во многих случаях эти положения вероучения выражают основные идеи, которые являются необходимыми предпосылками для богословия вообще: например, идея всемогущества составляет основание характерной для лютеранского благочестия веры в провидение Божие, идея праведности — основа учения о примирении.

Учение о Троице развивается в контексте святоотеческой традиции, прежде всего Афанасьевского Символа Веры. Особое значение придается свидетельству Писания. Например, рассматривается ветхозаветное повествование о сотворении, в котором говорится о Слове и о Духе Божием, который «носился над водою»; в Новом Завете, среди прочего, ссылаются на описание крещения Христа (Мф. 3:16 и далее) или на заповедь крещения (Мф. 28:19). Следующие положения являются основополагающими: различия между Лицами Троицы состоят в том, что Отец не рожден и не сотворен, Сын рожден от Отца, а Дух не рожден и не сотворен, но исходит от Отца и Сына. По отношению к творению можно провести различие между Лицами, поскольку сотворение мира в первую очередь приписывается Отцу, искупление — Сыну, а освящение — Духу. Однако другие Лица в то же время участвуют в их деяниях; внешние деяния Троицы неделимы («opera trinitatis ad extra sunt indivisa»).

С большим внимание разрабатывается свидетельство Писания о божественности Сына и Духа, среди прочего потому, что этот вопрос был одним из центральных в борьбе с социнианством (о чем подробнее будет сказано ниже).

Христология представлена как «учение о личности и деяниях Христа». В согласии с формулировками ранней церкви, говорится, что Христос есть «истинный Бог» и «истинный человек». Основ-

ным становится вопрос о том, как следует понимать соединение обеих «природ» в *одной* личности. Поэтому главным пунктом изложения и центром всей христологии вообще становится учение об «unio personalis». Образы, которые обычно используются для того, чтобы наглядно представить «личностное единение», несовершенны, например, образ единства тела и души или раскаленного железа как соединения огня и металла. В христологии речь идет не о том, что два элемента соединяются вместе, образуя третий, а о том, что Христос Сам по Себе одновременно является Богом и человеком. Тело Христово не вне Логоса, божественной природы, и Логос после воплощения не вне тела Христова. Здесь проявляется расхождение с кальвинизмом, который утверждает, что тело Христово местно ограничено на небесах, тогда как Христос вездесущ как Дух, и таким образом существует даже вне тела (на это указывает выражение «extra calvinisticum»).

Понятие «unio personalis» означает, что Бог и человек соединились во Христе таким образом, что составляют *одну* личность. Значит, воплощение Слова не следует понимать как превращение плоти в божественную природу. Также Божество не просто явило Себя в телесном облике, так, будто это было временной формой откровения, подобно тому, когда в Ветхом Завете говорится о том, как Бог явил Себя в облике человека. Но «личностное единение» означает, что Логос, второе Лицо Божества, воспринял в Себя «личность» или ипостась человеческой природы («actio, quia Filius Dei humanam naturam, propria personalitate destitutam, in personae suae initatem suscepit»;[197] Герхард, Loci, ed. Cotta, 3, 412a). Таким образом, здесь теологи присоединяются к идеям, которые в классической форме выразил Иоанн Дамаскин (богословие энипостасии). Однако отвергнуты некоторые его платоновские тенденции.

Из «unio personalis» вытекает «communicatio naturam» и «communicatio idiomatum». Первое понятие обозначает, что божественная и человеческая природа находятся в теснейшем общении друг с другом и что божественная природа пронизывает человеческую и делает ее совершенной, в то же время как человеческая природа передает себя божественной. На основании этого общения природ конкретные свойства одной природы могут быть приписаны другой. Например, можно сказать: «Сын Божий есть человек» или «человек Иисус есть Бог». Однако в то же время природы остаются различными, так что божественная не переходит в человеческую, а человеческая — в божественную.

---

[197] «Действие, посредством которого Сын Божий принял в единство своей Личности лишенную собственной личности человеческую природу». — Прим. перев.

Нечто подобное высказывается в перенятом из более ранней традиции учении о сообщении свойств, «communicatio idiomatum». Одно из последствий «communicatio naturarum» состоит в том, что различные свойства, характерные для природ, в то же время принадлежат Христу как личности и поэтому также находятся в теснейшем взаимодействии друг с другом: одна природа сопричастна свойствам другой, и обе природы сопричастны свойствам личности. Однако считается, что различные случаи «communicatio idiomatum», о которых можно узнать из библейского образа Христа, сводятся к трем видам (ср. Формула Согласия). Первый вид означает, что характерное для одной из природ может быть в то же время приписано личности Христа in concreto (*«genus idiomaticum»*), например, когда об Иисусе Христе говорится, что Он «вчера, сегодня и вовеки тот же», Ему приписывается божественное свойство, или когда сказано «Христос рожден от девы Марии», «Христос — сын Давидов», Ему приписывается человеческое свойство. Сюда относятся также те случаи, когда человеческое свойство приписывается Христу как Богу, например, «они распяли Господа славы» (1 Кор. 2:8). Второй вид означает, что божественная природа сообщает свое величие и свою славу человеческой *природе*, хотя сама остается свободной от страданий плоти (*«genus majestaticum»*). Примером этого вида являются слова: «Дана Мне всякая власть...» (Мф. 28:19) или Ин. 6:51 и далее, где сказано, что плоть Христова дает жизнь. В этом случае нет взаимности, ибо можно говорить о том, что божественная природа сообщает себя человеческой, но человеческие свойства не переносятся на божество, которое неизменно и вечно. К этому виду относится учение о повсеместном присутствии тела Христова. И наконец, третий вид относится к деяниям, которые совершает Христос (*«genus apotelesmaticum»*): в них каждая из обеих природ действует в соответствии со своим своеобразием, причем вторая природа в то же время сопричастна действию. Сюда относятся практически все высказывания о служении Христа, например о том, что Христос умер за наши грехи, о том, что Христос учит, о том, что Он принес Самого Себя в жертву Богу.

Для применения учения о «communicatio» определенное значение имеет различие между состояниями уничижения и превознесения («status exinanitionis et exaltationis»). К первому относится земная жизнь Иисуса Христа, ко второму — Его состояние после смерти на кресте, то есть сошествие во ад, воскресение, вознесение, сидение одесную Отца. Около 1620 года произошел спор между двумя богословскими школами, тюбингенской и гессенской, о том, каким образом следует говорить о божественных свойствах Христа

в состоянии уничижения. Некоторые считали, что Он и тогда обладал этими свойствами, но скрывал Свое величие («κρυψις»); этой точки зрения придерживались тюбингенские богословы. В другом лагере, в гессенской школе, считали, что Христос в состоянии уничижения действительно отказался от божественных свойств, опустошил Себе в отношении Своего величия («κενοσις»). Этот сложный вопрос не получил окончательного решения, но также и не привел к какому-то глубокому расколу. Было принято мнение, что Христос действительно на протяжении всего времени обладал божественным величием, но не всегда пользовался им в Своей земной жизни.

В рамках протестантской традиции (Кальвин, Герхард) впервые в учении о *тройственном служении Христа* (царь, священник, пророк) было дано обобщенное описание деяния Христа как Посредника и Господа. Рассуждение, имеющее многочисленные библейские основания, исходит из того, что Христос как «царь» управляет верующими и всем сотворенным миром, что как «священник» Он принес совершенную жертву за грехи мира и теперь молится за Своих, что как «пророк» Он проповедовал извечную волю Божию ко спасению человека и через служение Слова до сих пор действует в церкви.

«Officium regium», царственное служение, первоначально понималось как владычество над верующими, защита церкви на земле, но в традиции лютеранской ортодоксии, начиная с Герхарда, это понятие стало охватывать также господство Христа над всем сотворенным миром. Говорится о «regnum potentiae», царстве силы, простирающемся над небом и землей, «regnum gratiae», царстве благодати, которое совпадает с действием Христа в церкви, и «regnum gloriae», грядущем царстве славы.

«Officium sacredotale», первосвященническое служение, охватывает Христово деяние примирения, искупление рода человеческого, совершенное посредством исполнения закона и заместительного страдания («obidientia activa et passiva»[198]), удовлетворение за грехи мира («satisfactio vicaria»). К этому служение относится также продолжающееся заступничество Христа за людей перед Отцом («intercessio»).

«Officium propheticum», пророческое служение, охватывает проповедь Христа, установление Им служения Слова и Таинств, а также деяния, которые Христос совершает в эпоху церкви, до Своего пришествия, через проповедническое служение. Три служения не являются различными стадиями деяния Христа, но

---

[198] «Активное и пассивное послушание». — Прим. перев.

описывают различные стороны продолжающегося до сих пор деяния спасения.

в. О сотворении и грехопадении человека. Деяние шести дней творения основано исключительно на свободном решении Бога. Единственный, Триединый Бог произвел из ничего («ex nihilo») все сущее, видимое и невидимое. В начале не было никакой материи, но при сотворении Бог вначале произвел бесформенную массу, из которой затем был сформирован и обрел порядок видимый мир. Творение изначально было хорошим: испорченность и зло в нем появилось лишь впоследствии. Целью сотворения мира была слава Божия, а также благо для человека.

Человек — вершина творения и «обобщение» мироздания, микрокосм, созданный «по образу и подобию» Божию, Быт. 1:26. Эти два библейских понятия истолковываются как два выражения одной и той же реальности. Определение образа Божия, «imago Dei», дается отчасти в контексте Ефес. 4:24 как изначальной сотворенной праведности и святости. Он означает совершенство и гармонию всего человека: в разуме — мудрость и знание о Боге, в воле — праведность и соответствие закону Божию. Сюда же относится бессмертие. Это изначальное состояние было «естественным», то есть данным при сотворении, а не сверхъестественным даром.

Грехопадение, спровоцированное хитростью дьявола преступление Божией заповеди, повлекло за собой утрату изначальной праведности («justitia originalis»). Поскольку совершенство было «естественным», грехопадение привело к полной испорченности человека, которая вследствие единства человеческого рода передавалась из поколения в поколение через телесное рождение. Вместо изначальной праведности, вследствие «первородного греха» («peccatum originis») наступает состояние вины («reatus») и склонность ко злу («concupiscentia»). Человек прогневил Бога: если он не родится свыше, то подвергнется временному и вечному наказанию. Смерть непосредственно связана с грехом. Таким образом, она не господствует над человеком изначально, не дана вместе с его природой при сотворении, но является следствием преступления. А именно, жизнь предполагает праведность, внутреннюю гармонию телесных и душевных сил, а также не разрушенные отношения с Богом.

Существует явная параллель между изначальной праведностью или совершенством, испорченностью, вошедшей через грехопадение (первородный грех), и новым творением, которое совершается через Слово и Таинства. Жизнь, утерянная при грехопаде-

нии Адама, зарождается вновь через искупительное деяние Христа, усваиваемое по вере в Него.

г. О провидении и предопределении. Ортодоксальное понимание провидения непосредственно связано с учением о сотворении и образует необходимое дополнение к нему. Провидение («providentia»), с одной стороны, есть не что иное как продолжение творения («creatio continuata»). Бог не только сотворил мир в начале, но и поддерживает продолжение его существования, так что без этого поддержания («conservatio») творения не сохранились бы и не могли бы действовать в соответствии со своей природой. «Non ex se et suis viribus res creatae subsistunt: sed "portat Deus omnia verbo virtutis suae"[199] (Евр. 1:3)» (Герхард, Loci, ed. Cotta 4, 83 а). Существование, движение и действие людей и вещей предполагает, что Бог постоянно содействует, творя и сохраняя («continuus influxus verbi creantis et conservantis»).[200] Именно Бог позволяет солнцу всходить, придает хлебу его питательную силу, а травам — способность исцелять и т.д. Без этого постоянного содействия вещи не имели бы своей естественной действенной силы.

Подобным образом все события, все действия (при сохранении свободы воли человека и естественной цепи причинности) целиком и полностью находятся под непосредственным руководством и попечением Божиим, так что ничего не происходит без Его воли. Таким образом, Он направляет все происходящее к определенной Им цели. В этой Его заботе о сотворенном мире первое место принадлежит заботе о человеке. Намерения Бога в отношении человека (как «mundi epitome»[201]) составляют центр мироздания, в особенности те цели, которые определены для верующих в рамках порядка спасения. Сюда относятся слова о том, что «любящим Бога все содействует ко благу». Это активное Божие управление ходом событий называется «gubernatio» (в отличие от «conservatio»).

С другой стороны, провидение также включает в себя предузнание («praescientia»), которое означает, что Бог в постоянном «сейчас» («in perpetuo νυν») знает и видит всё. Поскольку Бог вечен, Его знание не ограничено временем. С предузнанием соединена активная воля Божия — заботиться о сотворенном мире и челове-

---

[199] «Сотворенные вещи сохраняются не сами по себе и не своей силой, но «Господь держит все словом силы Своей». — Прим. перев.

[200] «Непрерывное воздействие творящего и поддерживающего Слова». — Прим. перев.

[201] «Обобщенное выражение мироздания». — Прим. перев.

ке, вечное решение о том, что осуществляется во времени («decretum»).

Учение о провидении (как и многие другие разделы вероучения) в традиции поздней ортодоксии было разграничено множеством различных понятий и определений, при этом его целостность была почти упущена из виду. Однако несомненно это учение имеет важное значение для всего лютеранского понимания веры. Оно накладывает отпечаток как на мировоззрение вообще, так и на индивидуальное благочестие.

Особые затруднения возникают при ответе на вопрос о том, каково отношение Бога ко злу. Уже Меланхтон отверг кальвинистское представление о том, что Бог в Своей скрытой воле предопределяет и совершает зло (нельзя считать, что Бог имеет две противоположных воли). И все же подчеркивается, что Бог может различным образом активно участвовать также в злых делах: при этом Он сохраняет человека и его естественные способности; Он допускает злые дела; Он оставляет того, кто совершает зло; и наконец, Он устанавливает пределы злу согласно Своей свободной воле и может обратить его во благо. Когда Бог «ожесточает сердце фараона», это происходит не как «предопределение» ко злу, но как наказание фараона за нежелание покаяться.

Тем самым затрагивается проблема предопределения. В лютеранской ортодоксии она решается в основном в соответствии с определениями Формулы Согласия. Предопределение или избрание («electio») относится лишь к людям, которые уверовали во Христа и пребывают в этой вере до конца. Прежде создания мира Бог избрал их во Христе к вечной жизни. Отвержение («reprobatio») относится к тем, кто до конца упорствует в неверии и не желает покаяться. К ним относится справедливый приговор вечной смерти. Это также основано на вечном решении Бога.

Но ни одно из этих решений не является безусловным: избрание происходит ради Христа и зависит от того, что Бог предвидит, кто до конца устоит в вере («ex praevisa fide»); отвержение также зависит от того, что Бог предвидит, кто до конца останется без покаяния.

Учение о предопределении в лютеранской ортодоксии не доводится до логического конца: с одной стороны, лишь Бог является причиной спасения людей (это и есть предопределение), с другой стороны, причиной отвержения является не Бог, а зло самого человека. В связи с этим теологи сознательно отказываются привлекать для ответа на данный вопрос тезис о содействии Бога во всем. Это приводит к тому, что точка зрения Лютера в «De servo arbitrio»

не получает полной поддержки. Однако кальвинистские представления о двойном предопределении решительно отвергаются.

д. О свободе воли. В догматике ортодоксии важное учение о «свободе воли» («de libero arbitrio»), рассматривает не вопрос о соотношении воли и предопределения (чего можно было бы ожидать), а скорее проблему синергизма, то есть вопрос о том, имеет ли человеческая воля возможность действовать в духовной сфере до или во время обращения. При этом дается ответ, что в этом отношении человек не имеет свободы воли. Его воля порабощена («servum arbitrium») через грех, так что в духовной сфере он не может совершить ничего хорошего и, следовательно, не может содействовать обращению. Здесь богословы следуют Формуле Согласия, отвергая синергизм Меланхтона, и, разумеется, более грубые формы синергизма.

Но в «Locus de libero arbitrio» вопрос рассматривается в более широком контексте. По существу, обсуждается не проблема детерминизма и не психологический аспект функции воли и ее способностей, хотя иногда эти вопросы и затрагиваются. Но прежде всего создается целостное представление о человеке в контексте порядка спасения. Вслед за Августином и средневековой традицией говорится о человеке «до грехопадения», «после грехопадения, но до обращения», «рожденном вновь (свыше)» и, наконец, о человеке «после воскресения». Свобода воли в приведенном выше смысле слова, как способность творить добро в духовной сфере, на этих различных стадиях определяется по-разному. В изначальном состоянии человек был свободен делать добро, эта способность была заложена в праведности, данной при сотворении; после грехопадения наступает вышеописанное состояние: человек совершенно не способен делать добро; через новое рождение его свобода частично восстанавливается («libertas restituta»), так что он может содействовать благодати и бороться с грехом; состояние совершенства приносит окончательное освобождение от рабства греха.

В связи с этим, свобода рассматривается не как психологический фактор (то, что волевое действие имеет «добровольный» характер), но по отношению к избираемому объекту. При этом проводится различие между телесными вещами («res corporales»), то есть «низшей сферой» или «общественным благом» и духовными вещами («res spirituales»), то есть истинным страхом Божиим, чистой любовью и т.д. В отношении первых свобода в определенной степени сохраняется и после грехопадения. Человек может в определенной мере следовать внешней, гражданской праведности. Но

в духовном плане, как уже было сказано, свобода полностью утеряна; это также означает, что человек не в состоянии содействовать своему спасению или совершать добрые дела перед Богом.

е. О законе и Евангелии; о покаянии. Выше уже говорилось о Слове как средстве благодати. Функция божественного слова в порядке спасения рассматривается более подробно в учении о законе и Евангелии. Через действие закона и Евангелия (и только через него) человек обращается и переходит из состояния смерти и гнева к жизни. Это событие также называется покаянием («poenitentia»).

В отношении понятия закона было принято меланхтоновское определение закона как «вечной и неизменной мудрости и правил праведности перед Богом». Этот «lex aeterna» отражается в праведности первых людей, а затем в явленном на горе Синай Десятисловии. Закон требует не только внешних деяний, но соответствия всего человека воле Божией («lex spiritualis»). Этот же закон был совершенным образом исполнен через послушание Христа и является образцом благочестивой и святой жизни для христиан, а также образом того совершенства, которое ожидает их в вечной жизни.

Поскольку человек не может исполнить требования закона, закон, вместо того чтобы быть правилом для его поведения, разоблачает грех, обвиняет его и осуждает всех, кто не освобождается от осуждения закона божественной благодатью Христова искупления. Этот оправдательный приговор содержится в Евангелии, которое в отличие от закона не известно человеческому разуму без откровения через слово Божие, данное пророкам и апостолам. Евангелие как проповедь об искуплении, свершившемся во Христе, является утешающей и назидающей вестью. Отвергнуто представление о том, что Евангелие также обвиняет во грехе и, таким образом, дополняет закон. Если рассматривать эти понятия в строгом смысле, закон означает то слово, которое угрожает, обвиняет и осуждает, тогда как Евангелие утешает, исправляет и спасает.

Евангелическое понятие покаяния формируется в тесной связи с учением о законе и Евангелии. Покаяние приравнивается к обращению («conversio»), тому явлению, посредством которого зажигается вера, и человек переходит от состояния гнева к состоянию благодати. Поскольку считается, что это происходит лишь через Слово, покаяние определяется как действие закона и Евангелия на человека. Вместо средневекового определения покаяния как «contritio», «confessio» и «satisfactio» решающее событие представлено как «contritio» и «fides», сокрушение и вера. Первое производится законом, второе — Евангелием. Через закон человек

приходит к осознанию греха и гнева Божия, а также к раскаянию; через Евангелие зажигается вера или уверенность в прощении грехов ради Христа, тем самым восстанавливается сокрушенная совесть. За этой верой, как ее плоды, следуют добрые дела, исправление жизни. В интересах ясности отвергнуто представление о том, что добрые дела также следует отнести к покаянию. В строгом смысле слова оно состоит лишь из «contritio» и «fides».

В период поздней ортодоксии эти представления о евангелическом покаянии были заменены и дополнены подробным рассмотрением различных актов, посредством которых Святой Дух «прилагает» спасение к отдельному человеку (говорили о «gratia Spiritus sancti applicatrix»). В этом «ordo salutis» выделяли, например, следующие моменты: призвание («vocatio»), просвещение («illuminatio»), новое рождение и обращение, обновление («renovatio») и мистическое соединение («unio mystica»). Это учение о «порядке благодати» в своем происхождении восходит к учению Августина о благодати. Однако оно обрело это своеобразное оформление лишь в догматике поздней лютеранской ортодоксии, а затем стало центральным пунктом в богословии пиетизма. В то же время, в ортодоксальном изложении подчеркивается, что различные понятия не обозначают разных стадий, которые нужно пройти. Различие между понятиями «justificatio», «conversio», «regeneratio» проводится лишь в интересах логики, для того чтобы осветить различные стороны одного и того же единого события.

ж. О вере и делах. Вера, являющаяся «инструментом» оправдания («fides justificans»), в отличие от «fides historica» (простого признания истинности фактов веры) описывается как одновременно «notitia», «assensus» и «fiducia». «Знание» веры («notitia») обращено к изложенному в Писании божественному Слову, с которым присоединяется верующий («assensus»). Как «упование» («fiducia») вера обращена к божественной благодати, обещанной во Христе.

В вере заключены оправдание («justificatio») и возрождение («regeneratio»), связаные с прощением грехов, а не с конкретным преображением, которое является следствием веры («renovatio»). В поздней ортодоксии в связи с этим говорится о мистическом соединении («unio mystica») как высшей точке акта веры: в новом рождении происходит «субстанциональное» соединение между Богом и душой; Святая Троица создает обитель в верующем.

Плодом веры становятся добрые дела. Обновление, или «новое послушание» («nova obidientia») означает начало преображения человека в соответствии с тем образом, по которому он когда-

то был сотворен. Соответствие закону Божию делает его деяния хорошими, но поскольку никто не может исполнить закон, можно сказать, что только через веру поступок может стать хорошим в подлинном смысле слова. Ибо вера покрывает то несовершенство, которое еще отягощает человека, так что он считается праведным перед судом Божиим. Хорошо лишь то дело, которое проистекает из веры и доброй совести. Образцом для христианской этики прежде всего являются Десять Заповедей, истолкованные с учетом обстоятельств данного времени.

Цель добрых дел — слава Божия и благо ближнего. Однако человек обретает праведность не ими, но лишь верой, уповающей на искупление Христово и на Божие милосердие, явленное в нем.

Связь между верой и делами состоит в том, что последние являются плодами веры. То, что за верой должно следовать конкретное обновление, ясно, поскольку вера теряется через «грех против совести. Такое «сознательное» преступление — признак отсутствия обновления. Когда это происходит, также не может быть и веры.

з. О Таинствах, церкви и событиях последних дней. Крещение и Причастие рассматриваются как точное соответствие ветхозаветным «таинствам», обрезанию и пасхальному агнцу. О последних говорится как о прообразах («typice») грядущего Мессии, тогда как новозаветные Таинства представляют Христа, явившегося во плоти, то есть ту самую действительность, которая была предсказана в пророчествах Ветхого Завета («figura» — «veritas», «umbra» — «corpus»).Тем не менее, несмотря на это различие, цель и содержание таинства в обоих случаях одинаковы: передать небесные дары, обещанные при их установлении, и применить к отдельному человеку обетование о прощении грехов, относящееся к Евангелию. Это обетование дается уже в Ветхом Завете, хотя оно и представлено «как тень», более несовершенным образом, нежели в Новом Завете, который свидетельствует о воплотившемся Христе. Сопричастность Его деянию примирения, телу и крови Христа, есть небесный дар («res coelestis»), который в силу слова обетования дается во внешних знаках («res terrena»), с ними и под видом их. В крещении это вода, в причастии — хлеб и вино. Присутствие Христа в причастии истолковывается, главным образом, в соответствии с точкой зрения, которой придерживались более строгие лютеране (Бренц, Хемниц) и Формула Согласия.

Определение *церкви* дается согласно исходным положениям Реформации как общины святых и верующих («eine heilige Gemeine»),

в которой божественное слово проповедуется в чистоте и правильно преподаются таинства. Это сообщество охватывает все человечество и объединяется внутренними узами любви, включая всех, кто принимает учение Евангелия и таинства. Среди них есть те, кто лишь внешним образом принадлежит к сообществу церкви, наряду с теми, кто верует в подлинном смысле слова. Поэтому проводится различие между видимым сообществом, церковью как внешней организацией, и невидимым сообществом истинных и живых членов церкви. До судного дня последних невозможно внешне отличить от тех, кто лишь называет себя христианами. Критериями, определяющими истинность или ложность церкви, прежде всего являются истинная проповедь и преподание таинств.

Характерной чертой понятия церкви в лютеранской ортодоксии является его целостность, резко отличающая его от общего представления о церкви, которое в дальнейшем появится в протестантском богословии. «Церковь», община, — это не сумма индивидов, собравшихся с определенной целью, но органическое единство, в котором отдельные личности соединены друг с другом, как члены в теле, для служения друг другу. Далее, в отношении к церкви в то время существовало понимание, что духовные и мирские цели поддерживают внешнее сообщество, будь то семья, церковный приход или народ. Церковь существует именно внутри этих естественно сложившихся групп, в той мере, насколько они пронизаны внутренним невидимым сообществом Духа, «communio sanctorum». Внутри церкви (в широком смысле слова) выделяются три группы или состояния («ordines» или «status»): служение духовного учительства («ministerium ecclesiasticum»; «ordo ecclesiasticus»); политическое состояние или власть («magistratus politicus»; «ordo politicus») и семейное состояние, устанавливаемое через брак («conjugium»; «ordo oeconomicus»). Цель первого — воспитание людей для вечного спасения; второй должен поддерживать внешний порядок и заботиться о защите общества; цель третьего — продолжение рода и подготовка взаимной поддержки.

Порядок спасения, имеющий начало во времени, также завершается во времени. В то же время его назначение и цель находится за пределами времени, в вечной жизни. *Эсхатология*, учение о событиях последних дней, занимает важное место в догматике ортодоксии. Конец существования человека (микрокосма) — *смерть*, когда тело отделяется от души и распадается в могиле. В конце времени, «в последний день», произойдет *воскресение*

мертвых, за которым последует *последний суд*, когда каждому воздастся по делам его земной жизни. Так же как жизнь человека заканчивается смертью, весь существующий мировой порядок (макрокосм) идет навстречу своей гибели. Она произойдет в огне, который поглотит и уничтожит все (*«consummatio mundi»*). В вечном существовании, которое наступит вслед за концом времени, творивших зло ожидает *вечная смерть*, а творивших добро — *вечная жизнь*. Вокруг этих основных пунктов в контексте их изложения в Библии формируются представления о близкой кончине мира и о завершении порядка спасения.

Борьба с социнианством

В XVI века из Италии стало распространяться антитринитарное учение. В Зибенбюргене и Польше, где не было гонений со стороны церкви, оно породило организованные конфессии. В Польше несколько разрозненных групп были объединены в одну благодаря усилиям Фауста Социна (Sozzini, лат. Socinius, ум. 1604), который также стал ведущим богословом этого направления. Уже с середины XVII века «социнианство» в Польше было запрещено и с тех пор не существует как конфессия. Однако в истории теологии оно играет важную роль: своей радикальной критикой догматов церкви социнианство готовит путь для рационалистического богословия эпохи Просвещения, а также во многих отношениях предвосхищает современное отношение к религии.

Опровержение взглядов социнианства является важным направлением в традиции лютеранской ортодоксии. Социнианство, во многих отношениях основанное на наследии номинализма позднего Средневековья и гуманизма эпохи Возрождения, исходит из того, что догматы или содержание Писания (авторитет которого формально признается) должны быть обоснованы с точки зрения здравого человеческого рассудка. Поэтому отвергаются те положения вероучения, которые считаются противоречащими разуму. При толковании Писания основными критериями становятся рациональная понятность и нравственная польза.

Как уже было сказано, социнианство антитринитарно: отвергнута божественность Сына и Духа. Христос считается лишь человеком с пророческой миссией. Дух воспринимается лишь как божественная «сила». Места Писания, говорящие против такой точки зрения, перетолковываются радикальным образом. В противовес этим рационалистическим тенденциям ортодоксальные богословы резко настаивают на принципе Писания, который является от-

правной точкой их теологии. Социниане в действительности делают разум высшей нормой.

В учении о человеке социнианство является пелагианством: Адам не был сотворен бессмертным; богоподобие человека, не утраченное при грехопадении, состоит лишь во владычестве над творением; отрицается первородный грех, человеку приписывается свобода воли для послушания Богу; «помощь благодати» («auxilium gratiae») воспринимается лишь как выражение угроз и обетований, провозглашаемых в проповеди. Как видно из сказанного, во всех этих пунктах богословие ортодоксии вступает в непримиримое противоречие с социнианством.

Однако значительнейшие противоречия возникли в контексте учения о примирении. Социнианство подвергает глубокой критике ортодоксальную концепцию сатисфакции. Они считают, что праведность Божия не есть та праведность, которая требовала бы искупления грехов. Таким образом, праведность — это не «существенное», свойственное природе качество; она лишь характеризует действия Бога во внешнем мире. Бог может по свободной воле и «абсолютной благости» даровать прощение и вечную жизнь тем, кто верует и стремится жить праведно. Соответственно, они отрицают, что послушание Христа имеет заместительную ценность и что Его смерть есть искупление вины человека. Крестная смерть рассматривается лишь как доказательство послушания Иисуса, воскресение подтверждает то, что Он послан Богом. Места Писания, говорящие о примирении, искуплении и т.д., получают вольное толкование. Деяние Христа состоит лишь в том, что Он показывает нам путь лучшей жизни пред Богом. В этом и заключается «примирение».

Против этих утверждений богословие ортодоксии выдвигает, среди прочих, следующие положения: Бог обладает «существенной» праведностью, в соответствии с которой грешник должен быть наказан. В то же время, Бог по Своему милосердию желает пощадить род человеческий. Наказание, заслуженное грешником, переносится на Христа. Тем самым Бог может пощадить грешника, не поступая против Своей праведности. Происходит «чудесное соединение божественной праведности и милосердия» («mirabile temperamentum justitiae ac misericordiae divinae», Герхард, Loci, 7, 47 b). Христос предстает как посредник между Богом и человеком, искупитель, как «искупление за грехи наши», освободившее нас от проклятия закона, от Божия гнева и от вечного осуждения.

По этой причине, Христос характеризуется как «causa meritoria justificationis», Тот, кто Своей заслугой осуществляет наше оправдание. Его смерть есть «satisfactio vicaria».

В этом вопросе, как и во многих других пунктах (например, можно упомянуть учение о Таинствах, в котором отвергается рождение свыше при крещении младенцев, а также реальное присутствие Христа в Причастии), социнианство выступает с рационалистической критикой догматов. В несколько иных формах и в более благоприятных условиях эта критика будет часто повторяться в новую эпоху, которая наступит с приходом пиетизма и Просвещения. Отдельные черты современного протестантского истолкования христианства уже полностью сформировались в социнианстве.

31. Пиетизм

Место пиетизма в истории теологии

Пиетистское течение, которое проникает в лютеранские регионы к концу XVII века и способствует распаду или внутреннему преобразованию традиции лютеранской ортодоксии, является не просто реакцией против некоторых слабостей господствующей церковной жизни, но и приносит новый богословский взгляд, укорененный в новом отношении к действительности и несущий в себе семя взглядов современной эпохи. Среди исследователей, вопрос об отношении пиетизма к предшествующей и последующей традиции до сих пор остается спорным. Приведем некоторые точки зрения.

Поскольку пиетизм подчеркивает живое благочестие и указывает на недостаточность объективного богословского знания, у него есть множество предшественников в более раннем лютеранстве, например, Иогпнн Арндт и Иоганн Герхард в начале XVII века, Теофил Гроссгебауэр и Генрих Мюллер (оба из Ростока) во второй половине столетия. В действительности, ведущие богословы ортодоксии вполне понимали практическую цель теологии, а также стремились добиться улучшения нравов. Многие представители строгой ортодоксии также положительно отнеслись к реформаторским предложениям Шпенера в «Pia desideria» (1675).

В то же время в пиетизме проявляются новые тенденции, которые противоречат фундаментальным предпосылкам ортодоксального богословия. Со временем новые идеи выражаются с большей ясностью. Продолжительные и ожесточенные споры между представителями ортодоксии и пиетистами явно свидетельствуют о глубине пропасти между двумя взглядами.

Откуда исходят новые идеи пиетизма? Исследователи указывают на ряд представлений и течений (также вне лютеранства), с которыми можно связать идеи пиетизма, например, католическая мистика, а также некоторые явления в реформатском богословии (принципы толкования Библии Гротиуса и Коссеюса), проповеди Лабадиеса или так называемый прециссизм в Голландии. Другой источник, который часто упускают из виду, — рассмотренное выше социнианство. Но в связи с этим также следует учитывать то, что новое течение не всегда можно исчерпывающе объяснить на основании прошлого, — оно содержит нечто принципиально новое, происхождение которого скрыто.

По поводу отношения пиетизма к направлениям более позднего периода часто отмечают, что в существенных аспектах он остается на точке зрения ортодоксального лютеранства, тогда как эпоха Просвещения знаменует собой прорыв нового времени. Однако в более поздних исследованиях подчеркивается тесная связь пиетизма с Просвещением. Несмотря на то, что пиетизм, как правило, отрицательно относится к новым философским направлениям XVIII века, он во многих отношениях сам подготовил почву для нового мышления. Внутри пиетизма существует также несколько различных направлений, некоторые из которых близки рационалистическому мышлению (как, например, радикальный пиетизм), тогда как другие скорее являются наследниками традиции лютеранской ортодоксии (например, так называемый вюртембергский пиетизм).

Богословие Шпенера

Родоначальником пиетизма в лютеранских регионах и его ведущим богословом считается Филипп Якоб Шпенер (Spener, 1635-1705; с 1691 года пробст в Берлине). Он выразил взгляды пиетизма в очень умеренной форме. Он стремится сохранить нерушимой ортодоксальную основу вероучения. Однако при рассмотрении некоторых вопросов, и не в последнюю очередь в самом способе изложения, проявляется новый богословский дух и новые идеи.

В своем произведении «Pia desideria» (1675) Шпенер представил некоторые реформаторские предложения по преодолению существующего упадка в церкви. Например, он призывал к широкому распространению изучения Библии. Для этого следует создать так называемые «collegia pietatis». Всеобщее священство должно осуществляться через взаимное увещевание и душепопечение. Далее в том же произведении он изложил пожелания о реформе тео-

логического образования: диалектику следует заменить чтением Библии и духовной литературы.

Лютеранский пиетизм первоначально возникает как движение реформы, преследующее практические цели, но постепенно решающим образом преобразует также богословие и мышление вообще. Шпенер в основном изложил свое богословие в обширном собрании «Theologische Bedenken», I-IV (1700-), а также в «Die evangelische Glaubenslehre in einem Jahrgang der Predigten» (1688).

Новое мышление проявляется в *учении о познании*. Для Шпенера опыт является основой всякой уверенности, как в сфере природы, так и в области откровения. Поэтому личный опыт верующего становится основанием верности богословского знания. Лишь человек, рожденный свыше, может быть истинным богословом и иметь подлинное понимание истины откровения. Шпенер проводит различие между плотским и духовным знанием. Под первым он подразумевает мертвое знание, которого может достичь даже невозрожденный человек. Таким образом, вероучение доступно для чисто внешнего знания и без помощи Духа, но для того, чтобы усвоить его в подлинном смысле слова, требуется личный опыт и новое рождение через Святого Духа. Эти рассуждения построены на совершенно иных предпосылках, нежели те, из которых исходит ортодоксия. Ведь в ортодоксии считалось, что понимание истины откровения в любых обстоятельствах требует просвещения Духом. Здесь же считается, что такое знание могут обрести даже неверующие. Считается, что свет Духа находится в самом Слове. Таким образом, даже невозрожденный учитель может возвещать истинное учение. Поэтому неудивительно, что приверженцы ортодоксии обвиняли Шпенера в том, что он разделяет Слово и Дух и временами рассматривали пиетизм как возрождение взглядов Ратмана (см. выше).

Шпенер придерживается подобных новых ориентиров в вопросах понятия веры и оправдания. Для него вера — не просто знание и упование («notitia», «assensus» и «fiducia»), но в то же время живая сила, производящая конкретное обновление. Конечно же, не эта сила или добродетель производит оправдание, но если ее нет, такая вера не является оправдывающей, поскольку это не живая вера. Таким образом, между исторической и оправдывающей верой находится «fides mortua», которая принимает чистое учение, но не оправдывает.

Основное внимание уделяется новому рождению (рождению свыше), которое Шпенер понимает как обретение новой жизни. Оправдание происходит из нового рождения, как его плод. Таким

образом, чистое учение о вменении заменяется представлением, согласно которому оправдание и освящение образуют единое целое. Выражением этого единства становится понятие «новое рождение», которое уже не совпадает с понятием прощения грехов, как это было в ранней традиции, но обозначает внутреннее преобразование, которое, в свою очередь, является источником нового поведения, характерного для христианина.

Ту же мысль можно выразить, сказав, что оправдание у Шпенера непосредственно связано с присутствием Христа в душе верующего. Таким образом, вера — это не просто принятие заслуги Христа, она должна привести к тому, чтобы Христос обитал в сердце. Поэтому пиетисты часто заявляли, что верующий может сказать о себе: «Я — Христос», однако сам Шпенер не одобрял подобных утверждений. Мысль о личностном соединении со Христом была не новой — в ортодоксии говорили об «unio mystica» как плоде веры. Новизна состояла в том, что Шпенер превратил это внутреннее преобразование в сущность и основу веры, а также расширил понятие оправдания, включив в него также внутреннее обновление.

Противопоставление ортодоксии и пиетизма часто представляют как противопоставление между учением и жизнью. Хотя это довольно ошибочно, и едва ли дает представление о подлинных различиях, в этом есть доля истины, поскольку пиетизм уделяет большое внимание освященной жизни как свидетельству истинной веры. Это соответствует учению ортодоксального лютеранства, но новая черта выражается в отрицательном отношении к мирской жизни. Умирание для мира должно также выражаться в бегстве от всего мирского, от удовольствий и развлечений. Шпенер не считал, что христиане могут достичь совершенства в этой жизни, но полагал, что есть такие люди, которые могут освободиться от всех преднамеренных грехов. Как правило, пиетистское мировоззрение ведет к более или менее двойной этике: к христианину предъявляются более высокие и строгие требования, чем к людям вообще.

У Шпенера острая критика неустройства в современной ему церкви сочетается с оптимистическим взглядом на будущее церкви. Он не разделял идеи хилиазма (веры в будущее земное тысячелетнее царство), которой придерживались более радикальные пиетисты, но предсказывал время грандиозных успехов церкви, всеобщее обращение иудеев и падение папства. Здесь он значительно удаляется от ранней традиции, ожидавшей кончины мира, быстрого упадка и возрастания противодействия христианской церкви.

Отличительные черты пиетизма

Несмотря на консервативные убеждения Шпенера и сохранение в основном ортодоксальной традиции вероучения, во многих пунктах происходит глубинная переориентация.

В пиетизме центральным богословским вопросом становится спасение. Прежде всего, интерес представляют проблемы, непосредственно связанные с порядком спасения, обращением или жизнью отдельного человека. Метафизические вопросы, как и традиционное философское основание, теряют актуальность. Шпенер критикует философию Аристотеля и отвергает ее использование в богословии. Разумеется, признается канонический авторитет Ветхого Завета, но он занимает подчиненное положение по отношению к Новому Завету, как содержащий более периферические истины. В пиетизме Галле даже начинается критика его отдельных частей как противоречащих нравственности.

Другая характерная черта состоит в том, что отправной точкой становится субъективное событие. Уже подчеркивалась роль опыта как основания уверенности. Внутренние явления души, индивидуальные переживания привлекают наибольший интерес и становятся в центр богословской дискуссии.

В пиетизме раскрывается новое отношение к богословским вопросам: ортодоксия исходила из объективной действительности и основывала уверенность богословского знания на принципе Писания, который воспринимался как самоочевидный и, так сказать, сам создавал знание, о котором идет речь в богословии. Пиетизм, напротив, исходит из опыта и рассматривает переживания отдельного человека как основу религиозного понимания. Богословское изложение в основном посвящено эмпирическим религиозным событиям. Также богословское знание, чтобы стать усвоенным, предполагает наличие опыта человека, рожденного свыше.

Таким образом, даже консервативный пиетизм во многих случаях положил начало мышлению нового времени в церковной и богословской сферах. В субъективистском отношении к познанию, а также в акцентировании нравственности и эмпирических фактов религии пиетизм несет в себе тенденции, которые достигнут полного развития в эпоху Просвещения, как в мирской сфере, так и в теологии.

Пиетизм Галле

Решающим для развития пиетизма стало то обстоятельство, что в новом университете в Галле ряд постов заняли преподава-

тели-пиетисты. Так, с 1692 года здесь работал Август Герман Франке (Francke, ум. 1727 г.), который был лидером пиетизма и основателем известного детского приюта в Галле. Другими богословами того же направления были Антон Брейтгаупт (Breithaupt) и Анастасий Фрейлинггаузен (Freylinghausen), а также Иоахим Ланге (Lange). Все они преподавали на факультете в Галле. В области толкования Библии и проповеди большое влияние оказывал работавший в Гессене Иоганн Якоб Рамбах (Rambach, ум. 1735 г.).

Для богословской науки пиетизм Галле означал основательное преобразование. Практическое изучение Библии, поставленное на службу назиданию, стало главным в богословской работе. При этом упростился сам метод истолкования. Постепенно богословы отошли от прежнего представления о единственном буквальном смысле и исходили из двойственного, а иногда и тройственного значения в Писании — буквального, духовного и мистического (Рамбах). Таким образом, можно было легче объяснить то, что казалось соблазнительным в Ветхом Завете. Изучение догматики сократилось и утратило значение. Богословы довольствовались сжатым повторением догматических построений эпохи ортодоксии, в которые были внесены изменения, сформулированные Шпенером. Теологи отказались от понятийного аппарата философии.

В некоторых характерных чертах наблюдается отличие пиетизма Галле от взглядов Шпенера, прежде всего в учении о покаянии и в законническом отношении к мирскому. Тогда как Шпенер утверждал, что в обращении Бог действует по-разному с разными людьми, Франке провозглашает правило, согласно которому христианин должен уметь указать на определенное явное обращение, которому предшествует внутренний кризис, вызванный проповедью закона (борьба покаяния). Находясь в этом состоянии, человек приводится к решению порвать с миром и начать новую жизнь, после чего даруется вера. Этой верой принимается прощение грехов.

Новая жизнь, которая является плодом веры, характеризуется строгим самоиспытанием и подавлением естественных влечений. Жизнь во всех случаях должна находиться под управлением Духа или новых влечений веры. При этом естественное рассматривается как нечто само по себе греховное. Благочестивый человек должен избегать мирских развлечений и удовольствий. Греховными считаются танцы, игры и театр. В этом пункте Шпенер также избегал законнических предписаний.

Радикальный пиетизм

Вслед за консервативным пиетизмом появилось радикальное течение, близкое к взглядам энтузиастов эпохи Реформации и к социнианству. Здесь, как часто и в других случаях, экзальтированная мистическая религиозность сочеталась с рационалистической критикой церковного учения. В некоторых случаях (например, у Диппеля) прослеживается влияние теософской философии Якова Бёме (Böhme).

И.В. Петерсен (Petersen, ум. 1727) явно выражает взгляды хилиазма. Слова о тысячелетнем царстве Христа в Откр. 20 истолковываются не как указание на всемирное господство церкви (от Константина Великого до Григория VII), как то было в ранней традиции, но в соответствии с иудейским пониманием как пророчество о грядущем царстве, где верные будут править со Христом в течение 1000 лет. Шпенер не вполне отвергал этот хилиазм, но как указано выше, сам придерживался несколько иного толкования.

К радикальным пиетистам можно также отнести Готфрида Арнольда (Arnold, ум. 1714 г.), автора знаменитой «Unparteyische Kirchen- und Ketzergeschichte» (1699-1700), где он в своем описании истории церкви выходит за пределы конфессий («unparteyisch») и рассматривает их крайне критически; в его глазах почти всегда носителями истинного христианства были секты.

Наиболее своеобразным среди радикальных пиетистов был Конрад Диппель (Dippel, ум. 1734 г.). Он направляет свою критику прежде всего против ортодоксального учения о примирении. По мнению Диппеля, сатисфакция противоречит любви Божией, которая, безусловно, покрывает грех и преобразует сердце. Для Диппеля все в религии является чем-то имманентным, субъективным. Как и Бёме, он придерживается учения о восстановлении всего. Он также присоединяется к хилиазму. Тысячелетнее царство представляется как освобождение от господства церкви и государства. Взгляды Диппеля, изложенные среди прочего в «Vera demonstratio evangelica» (1729), вызвали к жизни ожесточенные споры, также в Швеции, где некоторое время проживал Диппель.

Движение гернгутеров

В то время как радикальный пиетизм, как правило, выступал в виде разрозненных движений или частных мнений, братская община, созданная графом Николаем фон Цинцендорфом (Zinzendorf, 1727 г.), развилась в стройную конфессиональную организацию.

В отличие от радикального пиетизма, движение гернгутеров дружественно настроено по отношению к церкви. Оно основывается на Аугсбургском Вероисповедании и считает конфессиональные различия несущественными, поэтому объединяет не только лютеран, но и верующих других конфессий.

Фон Цинцендорф строит свое богословское учение вокруг единственного центра: через созерцание креста обрести чувство общности со Христом. Для него богословие не имеет никакого отношения к философии или общей образованности. Он также не признает никакого естественного знания о Боге. Знание о Боге есть лишь в Распятом. Все прочее — лишь языческие измышления. Эта теология креста чисто субъективна и основана на чувствах. Через созерцание креста, крови и ран пробуждается ощущение того, что борение и страдание Христа освобождает нас от наказания и делает нас едиными с преданным за нас Спасителем, а также с Отцом и Творцом.

В движении гернгутеров уже не рассуждают о какой-то борьбе покаяния под действием закона, как это было в раннем пиетизме. Вся схема обращения заменяется переживанием креста и примирения. Евангельская проповедь креста становится единственной необходимостью. Для такого понимания характерен антиномизм.

Однако, несмотря на ультраевангельскую ориентацию, в отличие от радикального пиетизма, здесь речь не идет об отказе от ортодоксального учения о примирении. Заместительное страдание и искупление грехов Христом, напротив, становится центральным в вере движения гернгутеров.

Тем не менее, представление о примирении становится совершенно иным, нежели в ранней традиции. Подчеркивается чувственное *переживание* страдания Христа. Субъективизм здесь достигает вершины. Отношения с Богом и с Христом описываются в форме человеческих отношений, с современной точки зрения часто неуместно и панибратски.

Движение гернгутеров, которое, без сомнения, стремится воздать должное центральной идее лютеранства, в то же время имеет крайне субъективистскую окраску, что было обусловлено духом времени. Его благочестие носит отпечаток нежной сентиментальности. Не только представители ортодоксии, но и консервативные пиетисты (например Бенгель) относились к движению гернгутеров критически.

Вюртембергский пиетизм

Иоганн Альбрехт Бенгель (Bengel, ум. 1752) и Магнус Фридрих Роос (Roos, ум. 1803), известные в Швеции авторы книг для ду-

ховного чтения, являются наиболее выдающимися представителями вюртембергского пиетизма. Это направление, строго церковное по своему характеру, более тесно, нежели другие течения в пиетизме, связано с наследием ортодоксии.

Бенгель внес наиболее значительный вклад в области изучения Библии. Его издание греческого Нового Завета, в котором он впервые разделяет рукописи на группы согласно их происхождению, стало отправной точкой для современной критики текста. Комментарий «Gnomon Novi Testamenti», ставший его самым распространенным произведением, отличается острой наблюдательностью и глубокой проработкой деталей текста. Конкретное историческое рассмотрение без какого-либо доктринального формализма — вот тот идеал, который стремится осуществить Бенгель. При толковании Книги Откровения он пытается использовать пророческое истолкование истории; он даже считает, что можно точно определить год конца света (1836 г.).

Роос в отношении толкования Писания идет по стопам Бенгеля, а в отношении существенных вопросов вероучения придерживается основ ортодоксального богословия. Вместе с тем, основные идеи пиетизма, а также борьба с рационализмом того времени наложили отпечаток на его взгляды. Наиболее известное произведении Рооса — «Christliches Hausbuch», наряду с другими его трудами было переведено на шведский язык и распространилось прежде всего в регионах, где проходило движение Шартау.

Спор о пиетизме

Уже довольно рано пиетистткое движение столкнулось с жестким противостоянием со стороны ортодоксальных богословов. Пиетистов осуждали за то, что они дают пищу всевозможным заблуждениям, а также своей индифферентностью размывают границы чистого учения. На протяжении десятилетий в конце XVII — начале XVIII века произошел обмен многочисленными полемическими произведениями. Среди видных борцов против пиетизма были некоторые преподаватели Виттенбергского факультета, далее, работавший в Лейпциге Бенедикт Карпцов (Carpzov), а также получивший высокую оценку Карла XII Й. Фридрих Майер (Mayer, ум. 1712; профессор в Грейфсвальде). Среди прочего, в пиетизме видели платоновские тенденции, отношение к Слову и Таинствам, подобное взглядам энтузиастов и озиандрическое учение об оправдании. Обсуждалось бесчисленное множество спорных вопросов. Некоторые основные проблемы уже были рассмотрены выше: воп-

рос о действенной силе Слова и о соотношении между Словом и Духом, вопрос о «theologia regenitorum», о «fides mortua», о законническом понимании освящения (отрицательное отношение к естественному и к адиафоре). Так называемый терминистский спор возник из-за распространенного среди пиетистов мнения о том, что для некоторых, явно нечестивых людей, время благодати или возможность обращения могут быть утрачены еще прежде смерти («terminus gratiae»). Наконец, к спорным вопросам относился встречавшийся в среде пиетистов хилиазм.

Наиболее глубокой конфронтацией между ортодоксальным и пиетистским пониманием стал спор между Валентином Эрнстом Лёшером (Löscher, ум. 1749; генерал-суперинтендент Дрездена) и богословом из Галле Иоахимом Ланге (Lange). Первый в своем произведении «Timotheus Verinus» (1711-1717) представил обстоятельную критику взглядов пиетизма с ортодоксальной точки зрения и в то же время протянул руку для примирения. На его произведение Ланге ответил резкой, но уступающей по качеству, полемикой. Однако Лёшер боролся не только против данного течения, недостатки которого он мог показать, но и против нового духа времени, тенденции которого к «энтузиазму» и индифферентности разрушали изнутри предпосылки ортодоксального мышления. Поэтому его критика также не достигла намеченной цели.

Субъективное, антропоцентричное отношение в пиетизме приходит на смену объективному восприятию действительности, обретшему выражение в прежней академической философии и в богословии лютеранской ортодоксии. Или, как выражается Лёшер в своей оценке пиетизма, «habitus religionis» превращается в саму религию и спасение.

32. Эпоха Просвещения

Общие предпосылки

Если рассматривать понятие Просвещения в широком смысле слова, можно сказать, что на континенте его эпоха совпадает с XVIII веком. В это время происходит всестороннее научное и общекультурное преобразование, и условия для богословских исследований полностью изменяются.

Корни мышления эпохи Просвещения следует искать отчасти в гуманизме Ренессанса и в социнианстве, а также в деизме, сформировавшемся в Англии в XVII веке. Философские системы, кото-

рые во второй половине XVII столетия начали выдвигать иные идеи на смену прежней философской науке (Декарт, Локк, Лейбниц), также по-своему подготовили почву для эпохи Просвещения. Новые открытия и теории в области естествознания (Ньютон) и правоведения (Гроций, Пуфендорф) способствовали формированию новых концепций, которые в течение XVIII века постепенно становятся общепринятыми. В области богословия определенным образом подобному развитию способствовал пиетизм.

Рассматриваемая эпоха означает прорыв в новое время. Новое мировоззрение начинает оказывать влияние на развитие культурной жизни, выдвигает новые идейные предпосылки. Для того чтобы яснее понять значение этого коренного преобразования, важно по некоторым направлениям сравнить его с прежней традицией и ее основными научными идеями.

Философское мышление претерпевает коренные изменения под влиянием новых обширных философских систем, а также новой академической философии, которая в течение XVIII века приходит на смену аристотелианской схоластике в немецких университетах (Томазий, Вольф).

Метафизика субстанциональных форм сменяется эмпирическим и атомистическим мировосприятием. Раньше духовный мир, обретающий обобщенное выражение в Боге, «ens supernum», рассматривался как высшая и первичная реальность. Сейчас взгляды обращаются к эмпирическому восприятию чувственного мира в его многообразии. На смену прежней, имеющей объективное направление, философии приходит подчеркивающая полезность вещей практическая жизненная мудрость, главная цель которой — научить человека понимать и подчинять себе окружающий мир, а также достичь счастья во всем мире (так называемая придворная философия).

Прежнее мышление исходило из объекта; метафизика имела целью объективное понимание глубинных связей реальности. Новая философия исходит из субъекта как первичного в познании. Самосознание, внутреннее переживание рассматривается как фундаментальный и наиболее очевидный фактор, непосредственно связанный с мыслящим и чувствующим субъектом. Тем самым задана тенденция к рационалистическому мышлению: есть стремление предложить объяснение мира, исходя из принципов человеческого разума.

Одной из важнейших предпосылок мировоззрения эпохи Просвещения, и тем самым современного мышления, является новое *понимание науки*. Философия больше не рассматривается как

«ancilla theologiae». Наука освобождается от зависимости от теологии и схоластической метафизики и основывается на наблюдении за опытом и на рациональных принципах. Так (отчасти уже в течение XVII века) вырастает так называемая естественнонаучная система, построенная на представлении о том, что гуманитарное знание, религия и мораль, право и обществоведение могут быть построены на определенных заложенных в разуме принципах, общих для всех людей и всех времен. Это знание разума рассматривается как автономное, не искаженное первородным грехом, но непосредственно и во всех выводах доступное всем.

Вероятно, еще более глубоким было изменение, произошедшее в сфере естественных наук. Началось использование механико-математического метода с большей, нежели прежде опорой на эмпирическое наблюдение.

Новое естествознание влечет за собой изменение *картины мира*. В центр интереса становится эмпирическое исследование окружающего мира. Лишь в XVIII веке становится общепринятым понимание солнечной системы, предложенное Коперником еще в XVI веке. Земля — больше не центр мироздания; человек в новом мировоззрении становится лишь песчинкой во Вселенной, но в то же время, благодаря своему разуму, он подчиняет себе эту Вселенную. Аристотелианское понятие формы сменяется механико-атомистическим миропониманием: мир состоит из неизменного пространства, вещи состоят из частиц, механически взаимодействующих друг с другом. Человек больше не воспринимает субстанциональные формы, но лишь материальные единицы, которые являются основными элементами мироздания. Следствием этого механистического объяснения природы становится принципиальное противопоставление между конечным и бесконечным, между материей и духом, чувственным и сверхчувственным. Тем самым оно далеко отходит не только от прежней схоластической метафизики, но и от картины мира в первоначальном лютеранстве (с его «finitum capax infiniti»).

За этой новой картиной мира стоит убеждение в способности человеческого разума охватить мир и овладеть им, установить законы миропорядка, а также правила человеческого общежития. Рационалистическое объяснение природы и рационалистическое нравственное учение возникают как последствия нового отношения. Для эпохи Просвещения характерна наивная вера в человека и его возможности.

В области *правоведения* новое направление намечают Гуго Гроций (Grotius, ум. 1645) и Самуил Пуфендорф (Puffendorf, ум. 1694) — основоположники современного естественного права. Преж-

няя протестантская традиция также говорила о естественном праве или естественном законе. Но под ним понимали вложенное в сердце человека при сотворении знание о правильном пути; слабые остатки этого знания сохраняются после грехопадения. Таким образом, идея естественного закона рассматривалась в контексте откровения и библейского взгляда на человека. Естественное право эпохи Просвещения эмансипировано. Оно строится на представлении о том, что в человеческом разуме заложены определенные правовые принципы, составляющие общее для всех основание государственного правосудия. Мораль основана на автономном разуме. Нарушена связь между откровением и естественным законом.

Подобное преобразование происходит и в *отношении к государству*. В то время как в лютеранской традиции власть рассматривалась как божественное установление с задачей быть «custos utriusque tabulae», отныне прежняя идея сменяется представлением о секуляризированном государстве, которое считается основанным по соглашению между людьми (Томас Гоббс). Его целью является «saulus publica», всеобщее благо. В государстве абсолютной монархии политические интересы стоят превыше церковных, и церковь теряет свою самостоятельность. Таким образом, новое понимание государства построено на оптимистической вере в разум; человек способен организовать государственную власть таким образом, чтобы она служила всеобщему благу.

Прошло много времени, прежде чем идеи Просвещение серьезно проникли в область *богословия*. Лишь во второй половине XVIII века в протестантских кругах Германии появляется неология или рационалистическая теология. Однако общее изменение в образе мышления еще раньше оставило четкий след также и в этой сфере.

Наиболее влиятельной из новых идей в теологии эпохи Просвещения становится мысль о естественной религии. Она развивается в английском деизме уже в XVII веке. Герберт Чербери (Cherbury) в трактате «De veritate» (1625) излагает мысль о том, что независимо от откровения для всех людей существует общая, естественная религия, посредством которой человек может обрести спасение, даже не зная об откровении. Христос рассматривается как мудрый учитель, прежде всего как пример в добродетели. Содержание естественной религии излагается в следующих пяти положениях: существует Бог, высшее существо; этому высшему существу нужно поклоняться и служить; это поклонение происходит прежде всего посредством благочестия и добродетели; в отклонении от добродетели (грехе) следует покаяться, через покаяние обретается прощение; наказание зла и вознаграждение добра ожидает человека

в будущей жизни. Таким образом, уже здесь присутствует распространенное в эпоху Просвещения представление о том, что учение о «Боге, добродетели и бессмертии» составляет основную сущность религии.

В XVIII веке деизм выступает в более радикальной форме, например, в знаменитом труде Тиндаля (Tindal) «Христианство, древнее, как творение» (1730 г.), у французских философов эпохи Просвещения и в немецком рационализме (например, в изданных Лессингом (Lessing) так называемых «Вольфенбюттельских фрагментах», написанных Реймарусом).

Для культуры эпохи Просвещения характерна тенденция к быстрой секуляризации. Естествознание в новом облике способствует имманентному объяснению мира. Светская культура вырастает независимо от церкви и конфессий. Государство также освобождается от религиозных целей и связи с христианскими конфессиями.

Тем не менее, этот процесс секуляризации вовсе не означает однозначного отказа от христианства или от религии как таковой, но лишь основательное изменение предпосылок для христианского богословия и проповеди.

Секуляризация проявляется, главным образом, в следующих тенденциях, оказавших общее влияние на богословие эпохи Просвещения: 1) Богословие в большей или меньшей степени попадает в зависимость от философии и рассудочного знания. Даже в богословских трудах, авторы которых не имели тяготения к крайностям, не стремились к замене откровения концепцией натуральной религии и считали себя продолжателями идей христианского богословия, аргументы разума обычно рассматриваются наряду с откровением, как равноценные. Требование подчинить разум свидетельству Писания сменяется твердой верой в полную гармонию между рациональными принципами и откровением, а также стремлением оправдать последнее в свете разума.

2) Параллельно с рационализацией богословия происходит его морализация. Для современного, рационального взгляда на жизнь нравственность — это нечто более близкое, нежели религия. Воспитание добрых нравов считается главной целью христианства, этические элементы — основой его содержания.

3) Представление о том, что религия строится преимущественно на принципах, заложенных в человеческом разуме, способствует индивидуалистическому пониманию: религия становится частным делом, ее уверенность опирается на личные переживания или опыт.

4) Основной тенденцией богословия эпохи Просвещения является «гуманизация» христианства, его заключение в антропоцентрические рамки. От богословия требуют, чтобы оно могло приносить пользу человеку, а его истины находились бы в гармонии с общепризнанными принципами разума. Преобладают мирские цели: из религии, прежде всего, стремятся извлечь земное счастье и разумную нравственность.

Английское богословие эпохи Просвещения

Современный образ мышления рано проявился в английском богословии; уже в конце XVII века в нем преобладало идейное течение, называемое *латитудинарианством* («свободомыслие»). Его представители исходили из того, что откровение наилучшим образом соответствует разуму и заложенным в нем основным религиозным идеям. Они не желали, как деисты, заменить традиционное христианство естественной религией, но считали, что именно религия откровения является наиболее обоснованной с позиций разума. Вера воспринимается как убеждение, основанное на доводах разума. Невозможно представить какое-либо «доказательство» религиозных истин; напротив, можно обрести нравственную убежденность, отчасти на основании предпосылки, что Библия достоверна и ее авторитет подтверждается чудесами. Одним из самых видных представителей этого влиятельного направления в английском богословии был прославившийся как проповедник Джон Тиллотсон (Tillotson, 1630-1694), с 1691 года Архиепископ Кентерберийский. Идеи свободомыслия не были радикальными или вызывающими преткновение. Новизна заключалась в освобождении от метафизических построений схоластики и в нерушимом уповании на аргументы разума, как поддержку христианской веры. Затем внимание уделялось доказательству веры в праведной жизни. Нравственный аспект был подчинен религиозному.

Сходное направление проявляется в понимании проблемы об отношении веры и знания великим философом Джоном Локком (Locke, 1632-1704). Локк проводит ясное различие между откровением и разумом и считает, что положения вероучения имеют совершенно иное основание, нежели истины разума. Непосредственное откровение, которое, например, получили апостолы и пророки, связано с уверенностью, которая равноценна уверенности в очевидном знании. Однако мы должны рассчитывать не на непосредственное откровение, а на то, которое передается через язык и человеческий разум. Поэтому содержание христиан-

ской веры, как его воспринимаем мы, всегда в некоторой степени оценивается разумом, и может быть принято лишь если оно не противоречит очевидным принципам разума. В сочинении «Разумность христианства» (1693 г.) Локк стремится прийти к чисто библейскому христианству, не зависимому от последующего богословия и от вероучения церкви. Он не отрицал учение о Троице, но искал библейские соответствия его терминам. У Локка в образцовой форме проявились две тенденции, характерные для английского богословия эпохи Просвещения: стремление доказать разумность («reasonableness») христианства и переход к тому, что считалось неискаженным библейским учением.

Кроме латитудинарианства, которое было умеренным во взглядах и стремилось в основном сохранить содержание христианской традиции, в новых формах выступил радикальный деизм. Он развивался в направлении, обозначенном ранее Гербертом Чербери (см. выше). В изданном в 1696 году сочинении «Христианство без таинств» Джон Толанд (Toland) стремится выделить из христианского учения простые догматы о Боге и бессмертии, а также существенное и разумное в нем, тогда как «таинственное» в христианской вере должно быть отвергнуто. Мэтью Тиндаль в вышеупомянутой работе «Христианство, древнее, как творение» (1730 г.) развивает тезис о том, что Евангелие является лишь повторением изначальной, естественной религии. Его содержание по существу — это проповедь о чистой и благопристойной жизни, способствующей славе Божией и блаженству человека. Таким образом, тезис о разумной религии сочетается с представлением о морали как цели религии. Предполагалось, что редуцированное христианство, извлеченное из Евангелий, идентично естественной религии разума, и поэтому также представляет собой форму религии, которая наилучшим образом способствует нравственности и счастью.

Против деизма выступил Джозеф Батлер (Butler, 1692-1752; епископ Даремский) в своем знаменитом апологетическом сочинении «Аналогия естественной и явленной религии строению и существованию природы» (1736). Учение Батлера об аналогии предполагает веру в высшего Творца мира. Таким образом, он не выступает против атеизма, но стремится показать логичность веры и ее соответствие разуму для тех, кто уже признает Бога Творцом. В противовес деистам, Батлер защищает необходимость откровения; оно ни в коем случае не является излишним из-за естественной религии.

Основная аргументация в той части произведения Батлера, которая рассматривает религию откровения, носит следующий характер: если мы предположим, что Писание исходит от того Бога,

который является Творцом природы, мы можем ожидать, что в истинах веры найдем подобную структуру и трудность для объяснения всех составляющих, что и в порядке мироздания. Батлер называет это аналогией между религией и миром природы. Он не считает, что мы можем найти такую аналогию везде: у нас есть лишь ее отдельные примеры. Но для него этого вполне достаточно. Точного доказательства положений веры ожидать нельзя. В лучшем случае можно говорить о вероятности, и он желает установить доказательство вероятности посредством подробного рассмотрения аналогии, существующей между природой и религией. Во многих отношениях он весьма близок к идеям деистов о соответствии между естественной религией и христианством, но в отличие от деизма он стремится также защитить особое христианское откровение. Основным пунктом было учение о примирении: деисты считали примирение излишним, поскольку милосердие Божие само по себе достаточно для прощения грехов покаявшегося человека. Батлер добавлял, что основанием прощения является заместительное страдание Христа и показывал, что его аналогии мы даже можем найти в окружающем мире. Отношения Батлера с деизмом были не лишены противоречий, но в его сочинениях можно различить черты нового взгляда на откровение. В XIX веке его влияние на английское богословие стало еще большим, чем при жизни.

Борьба против деизма занимала важное место в английском богословии XVIII века. Однако вскоре, с конца 1730-х годов, ее заслонил другой фактор — развитие *методизма*. Здесь нет места для описания истории методизма или его церковного и социального влияния. Рассмотрим лишь основы его богословия.

Джон Уэсли (Wesley, 1703-1791) был священником англиканской церкви и рано стал лидером высокоцерковного движения в Оксфорде. Благодаря своей матери, он также имел знания о традициях широкой церкви (свободомыслия) и социнианства. Далее на него произвела непосредственное впечатление проповедь гернгутеров, в том числе во время его двухлетнего миссионерского служения в Джорджии. Благодаря знакомству с движением гернгутеров, он пришел к осознанию того, что упование на заслугу Христа составляет единственное основание нашего спасения и нашел подтверждение этого учения в так называемых гомилиях англиканской церкви (эпохи Реформации). Обращение в 1738 году, ставшее отправной точкой методистского движения, описано им самим как внезапно пробудившаяся внутренняя уверенность в про-

щении грехов через упование на одного Христа. Оно произошло под впечатлением предисловия Лютера к Посланию апостола Павла к Римлянам. Его брат, Чарльз Уэсли, пережил подобное обращение, читая комментарий Лютера к Посланию апостола Павла к Галатам. Итак, оправдание одной верой стало центром проповеди Джона Уэсли после обращения. Тем самым он порвал с распространенным в англиканском богословии представлением о добрых делах как цели веры и необходимом условии спасения. Во всяком случае, учение об оправдании одной верой было мало известно духовенству того времени. Уэсли подчеркивал, что освящение не следует смешивать с оправданием. Освящение является плодом веры. Для методизма также характерно представление о том, что новое рождение происходит не при крещении, а при оправдании, которое связано с обращением или с возникновением осознанной веры.

Уэсли стремился по возможности избежать споров о вероучении. Целью всей его проповеди было привести людей к активному упованию, соединенному с освященной жизнью. Естественно, интерес к вопросам вероучения при этом был незначителен. Тем не менее, постепенно и в методизме возникли глубокие разногласия во мнениях. В дальнейшем Уэсли разработал учение о вере и делах, которое отдалило его от точки зрения Реформации и сблизило с общепринятым в Англии пониманием. Он подчеркивал, что дела являются необходимым условием («condition») оправдания. Это привело к конфликту со строгими кальвинистами, настаивавшими на том, что «meritum Christi» является единственным основанием спасения человека.

Другой областью противоречий стало учение о предопределении. Уэсли проповедовал о всеобщей благодати в арминианском понимании, причем резко выступал против идеи божественного осуждения. Тем не менее, Джон Уайтфилд (Whitefield), который был лидером методизма наряду с братьями Уэсли, придерживался строгого кальвинизма и проповедовал о двойном предопределении. Противоречие привело к образованию двух фракций в методистском движении.

Представляется, что методизм резко противопоставлен общим тенденциям теологии эпохи Просвещения с ее явным интересом к аргументам разума и к гармоничному соединению философии и религии. Методизм дает совершенно иной ответ на вопросы деизма, нежели холодные аргументы апологии Батлера. Именно своей реакцией против рационализма методизм связан с идейным развитием эпохи Просвещения в англиканской церкви вообще.

Теология переходного периода

Под этим названием объединены некоторые немецкие богословы первой половины XVIII века, которые соединили консервативное отношение к прежней лютеранской традиции с философским пониманием начинающейся эпохи Просвещения и взглядами пиетизма. В отличие от собственно пиетистов, они много занимались систематическим и историческим богословием и оставили важные произведения в этой области.

Иоганн Франц Буддеус (Buddeus, ум. 1729; профессор в Галле и Йене) также известен как философ и, в частности, в некоторых учебных пособиях, получивших широкое распространение, стремился заменить аристотелианскую схоластическую философию «эклектической» философией. Основное внимание уделяется практически полезному знанию; метафизика ограничивается объяснением некоторых понятий, используемых в богословии; прокладывает путь эмпирическое понимание. Ярким примером этого подхода является Кристиан Томазиус (Thomasius, ум. 1728; профессор в Галле), который впервые выразил дух нового времени в философии.

В богословии Буддеуса («Institutiones theologiae dogmaticae»; 1723 г.) традиция лютеранской ортодоксии дополняется новым содержанием. Сильнее подчеркивается практическая цель; считается, что задача всего богословия состоит в том, чтобы изложить то, что нужно знать грешному человеку для обретения спасения. Естественная религия поставлена рядом с откровением: в глубине души человека есть способность воспринимать и знать Бога как высшее благо. Истина откровения должна быть обоснована на фоне этого естественного знания о Боге (которое является не только теоретическим, но прежде всего, практическим, волевым). Откровение не может содержать чего-то, что противоречит естественной религии, но может лишь дополнить ее.

Буддеус стремится воспринимать теологический материал эмпирически и исторически. Он впервые пишет историю Ветхого Завета и апостольского времени. Одним из его лучших учеников в этой области был Иоганн Георг Валх (Walch), известный церковный историк и издатель произведений Лютера.

Среди прочих теологов переходного периода прежде всего выделяются Кристоф Маттеус Пфафф (Pfaff, ум. 1760; профессор в Тюбингене и Гессене), также испытавший на себе влияние пиетизма и идеи деизма о естественной религии разума, на основании которой должно быть подтверждено откровение, а также Лоренц фон Мосгейм (Mosheim, ум. 1755; профессор в Гельмштедте

и Геттингене), впервые применивший новое понятие науки к сфере богословия. Его сочинение «Institutiones historiae ecclesiasticae novi testamenti» (1726 и 1737 гг.) рассматривает историю церкви с точки зрения светской истории. Библия, истины которой должна научно представить догматика, рассматривается в том же историческом аспекте.

Богословское вольфианство

Кристиан Вольф (Wolff, ум. 1754 г.; профессор математики, а позднее также и философии в Галле и Марбурге) стремится построить рациональную философскую систему по образцу математики. В своей метафизике он исходит не только из закона противоположности (одна и та же вещь не может одновременно существовать и не существовать), но также из положения Лейбница о достаточном основании («все существующее должно иметь достаточное разумное основание» и «ничего не существует без достаточного разумного основания»). В то время как прежняя академическая философия рассматривала многообразие бытия более эмпирически, так называемый демонстрационный метод Вольфа имеет целью представить изложение, в котором одно определение выводится из другого в строго логической взаимосвязи. Наука должна быть построена на ясных и четких понятиях и не представлять ничего без доказательства — таковы основные положения системы Вольфа.

Вольфианство по сравнению с богословием переходного периода означает тяготение к более объективному способу рассмотрения: вне зависимости от практической цели и субъективного опыта богословие представляет собой логически последовательную систему, доступную для полного рационального обоснования. Поскольку эта философия также стала нормативной для науки того времени вообще, она оказывала сильное влияние на богословие в течение нескольких десятилетий начиная с 1720-х годов. Некоторые, включая пиетистов, боролись против нее как опасного рационализма, другие же рассматривали ее как решение научных проблем также в области теологии.

Среди тех, кто пытался непосредственно применить метод Вольфа в догматике, выделяются И.Г. Канц (Canz, ум. 1753; профессор в Тюбингене) и Якоб Карпов (Carpov, ум. 1768; «Theologia revelata methodo scientifica adornata»; 1737-1765).

Одним из наиболее видных систематиков середины XVIII века был Зигмунд Якоб Баумгартен (Baumgarten, ум. 1757; профессор в Галле), который находился под сильным влиянием вольфиан-

ства, но в то же время продолжал традицию ортодоксии и пиетизма. Его труд «Evangelische Glaubenslehre» (1759-1760) является первой подробной догматикой на немецком языке. Для него характерны трезвая рассудительность и скрупулезное логическое рассмотрение материала. Предполагается наличие гармонии между разумом и откровением: естественное знание о Боге уже ведет к мысли об особом откровении, и рациональные доказательства истинности Писания убеждают в том, что Библия — источник этого откровения. Его содержание дополняет естественную религию. Для понимания Баумгартена характерно требование свободы научного исследования. Он стоит между прежней традицией XVIII века и собственно неологией, появление которой он в определенной степени подготавливает, хотя и не имеет никаких намерений уклоняться от лютеранской ортодоксии.

Неология

Понятие «неология» обозначает новую стадию в развитии богословия эпохи Просвещения, когда английский деизм проникает в немецкую культурную жизнь, и типичные идеи Просвещения начинают пропитывать протестантскую теологию.

Тогда как вольфианство стремилось с помощью разума защитить традиционное учение церкви, неология знаменует собой переход к сознательной критике *догматов*. В частности, из актуального богословия исключается учение о первородном грехе, а также учение о Троице и христология. Средством этой критики догматов становится исторический метод. Христианская догматика рассматривается как изменяющаяся величина, включенная в историческое развитие. Тем самым ее содержание приобретает относительный характер. Она подчиняется историческому аспекту, при этом возникает разрыв между самими догматами и богословием настоящего времени.

Наиболее значительное изменение, вероятно, состоит в том, что этот же исторический подход применяется к *Писанию*. Библия рассматривается в рамках развития человечества. Ветхий Завет, как принадлежащий к более низкой стадии, отрывается от Нового Завета. Содержание подвергается критике исходя из современных представлений.

Общим для вольфианства и неологии является сохранение учения об откровении. Но тогда как вольфианство рассматривает догмат по отношению к логически и математически рассуждающему разуму и при этом в общем принимает догмат, неология исходит

из расширенного понятия разума. На передний план поставлено чувство и нравственное сознание. Считается, что понятие «разум» также охватывает эти способности души. Религия оценивается в соответствии с практической пользой и «душевной потребностью». Догмат считается в основном бесполезным, а то и явно вредным в нравственном отношении. Поэтому он подвергается жесткому сокращению или иному толкованию.

«Морализаторский психологизм» соединяется в неологии с оптимистическим взглядом на человека. Считается, что учение о первородном грехе противоречит идее человеческого достоинства. Никакого грехопадения не было. Человек должен пробудиться к осознанию обитающего в нем добра. Учение о Троице и христология также подвергается глубокой критике. Считается, что Христос — не Сын Божий, а посланный Отцом Спаситель; такие понятия, как «примирение» или «сатисфакция» исключаются из учения о спасении; Дух представляется лишь как сила для того, чтобы делать добро.

Среди неологов ведущее место занимает Й.Ф.В. Йерусалем (Jerusalem, ум. 1789). Уже в своих проповедях 1745 года он критиковал учение о первородном грехе и со временем разработал подробное учение в соответствии с новыми идеями, описанными выше, прежде всего в своих «Рассуждениях о высших истинах религии» (1769-1779). Другие неологи — Й.Й. Шпалдинг (Spalding, ум. 1804), Й. Г. Тёлльнер (Töllner, ум. 1774) и Й.К. Дёдерлейн (Döderlein, ум. 1792).

От неологии следует отличать так называемый натурализм, который по взглядам соответствует английскому деизму и подобно ему оспаривает необходимость откровения, стремясь заменить его естественной религией.

Хотя неология в принципе построена на прежних идеях, она, тем не менее, в общем заслуживает своего названия («новое учение»), поскольку в ней дух нового времени впервые обрел выражение в разработанных богословских построениях. С этого времени можно говорить о неопротестантизме как преобладающем течении в отличие от раннего протестантизма.

Среди неологов наиболее выдающимся часто считается Иоганн Заломо Землер (Semler, ум. 1791; профессор в Галле). Он также во многом способствовал развитию теологии посредством своего историко-критического метода, который он применял как к Библии, так и к истории догмы. Тем не менее он несколько критически относился к новым течениям и решительно выступал против натурализма в изложении теолога К.Ф. Бардта и Реймаруса. Зем-

лер был во многом учеником Баумгартена, и несмотря на свои радикально новые идеи, он стремился сохранить связь с ранним лютеранством. Он обращался к трудам Лютера для подтверждения своих взглядов. Из-за такого промежуточного положения его отношение ко многим вопросам неясно и исполнено компромиссов.

Вклад Землера прежде всего состоит в применении историко-критического метода. Своей непредвзятой критикой он желает обновить богословие и освободить его от уз догматики. Историческое рассмотрение становится для него средством освобождения от догматов.

Землер заложил основание истории догмы как научной дисциплины. Он также является одним из первых представителей так называемой библейской критики, поскольку применяет методы критического исследования истории также к Писанию. Он предполагает существование резкого различия между Ветхим и Новым Заветом. Канон означает для него лишь собрание принятых церковью писаний. Таким образом, речь не идет о каком-то изначальном каноническом авторитете. Содержание Писания оценивается по нравственным меркам. Можно сказать, что так называемая литературная критика Нового Завета начинается с исследований Землера, например, с его изучения языка писаний апостола Иоанна.

Для того чтобы объяснить недостаточное соответствие между Новым Заветом и нравственной религией, которую Землер использует как мерило, он предполагает, что Христос и апостолы сознательно приспосабливались к представлениям своего времени (так называемая теория аккомодации). Поэтому христианство может и должно развиваться за границами библейского учения («способность к совершенствованию»). Откровение не совпадает с Писанием. Существенными в нем считаются основные истины, непосредственно относящиеся к нравственному улучшению человека и способные произвести нравственное воздействие (Бог как Отец; Иисус как учитель; Святой Дух как источник нового духовного устроения).

Попытки Землера представить новые идеи, полностью не отвергая прежней традиции, выражаются в проводимом им различии между *теологией* и *религией*, а также между *частной* и *общественной* религией. Понятие «теология» не равнозначно, как прежде, учению Писания или содержанию откровения, но обозначает лишь особые знания, которыми обладает учитель теологии. Таким образом, теология — это человеческое, историческое явление, различное по содержанию в разные времена, в разных

местах и в различных религиозных группах. Теологии противопоставляется религия, которая обозначает живое благочестие, соответствующее всеобщему религиозному сознанию, но в то же время опирающееся на христианское откровение. По сравнению с религией, теология выполняет историко-критическую задачу. Таким образом, характерная для прежней традиции тесная связь между богословием и верой церкви заменена у Землера резким разграничением между ними.

В то же время Землер проводит различие между частной и общественной религией. Поскольку индивид должен реализовать свое непосредственное, связанное с нравственным сознанием религиозное чувство, общество ради внешнего порядка и единообразного исповедания религии должно придерживаться определенного вероисповедания и определенных положений вероучения, которые, однако, не полностью соответствуют намерениям индивидуального благочестия.

Таким образом, очерченный Землером путь развития богословия — это не внезапное свержение прежних общепринятых авторитетов, но осторожная реформа и постепенное совершенствование.

Несмотря на нечеткость, характерную для точки зрения Землера, его идеи имели большое значение для последующего развития. В первую очередь, во многих отношениях его идейным наследником стал Фридрих Шлейермахер (см. ниже). Например, он продолжает мысль об историческом развитии учения церкви. Свобода от авторитета Писания в прежнем смысле слова, критика догмата, субъективистское определение религии — черты, объединяющие Шлейермахера с Землером, так же как и с неологией вообще.

Иоганн Август Эрнести (Ernesti) (ум. 1781; профессор в Лейпциге) стоит на более консервативных позициях, нежели Землер. Его основной вклад относится к сфере герменевтики. В основу теологии он стремится положить метод грамматико-исторического толкования Писания. Толкование Библии ставится на один уровень с истолкованием любого другого текста. Отправной точкой становится филологическое исследование. Таким образом, цель Эрнести — освобождение экзегетики от догматов. Он также не согласен с требованиями пиетистов к личному благочестию толкователя. Несмотря на консервативные взгляды, Эрнести критически относится к традиционному богословию и среди прочего отвергает учение ортодоксии о трех служениях Христа.

Иногда все мировоззрение эпохи Просвещения характеризуют термином «рационализм», но такое обобщение является весьма грубым, поскольку в разных направлениях в этот период вопрос о разуме и откровении решается различными способами. Поэтому более оправданно использовать термин «рационализм» для обозначения особого течения, которое, в отличие от деизма, не полностью отвергает христианское наследие (ср. натурализм), но считает, что религия откровения заключает в себе религию, полностью построенную на разуме, и постепенно развивается в этом направлении. Такие идеи встречаются у Готхольда Лессинга (Lessing; ум. 1781) уже в 1770-е годы; они обусловлены его противостоянием как ортодоксии, так и неологии. Приверженцы последнего направления также утверждали, что положения естественной религии подтверждаются откровением, тогда как Лессинг рассматривает откровение как пройденную стадию: его содержание можно трансформировать в постижимую разумом истину.

В чистом виде богословский рационализм представлен в сочинении Иммануила Канта (Kant; ум. 1804) «Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernuft» (1793 г.). Сам Кант видит различие между рационализмом и натурализмом (радикальным деизмом) в том, что рационализм не отрицает откровения. Однако он утверждает, что необходима лишь нравственная религия разума. Существенным в религии является изменение расположения духа, посредством которого в человеке преодолевается «радикальное зло» и насаждается добро. Это происходит через наказание и покаяние. Церковь и христианство могут дать толчок к такому спасению. Их учения следует истолковывать в соответствии с нравственными положения, которые одни являются всеобщими в соответствии с религией разума. Кант порывает с эвдемонизмом эпохи Просвещения: на первое место выдвигается не счастье, а абсолютный этический императив. Тем не менее, он сохраняет пелагианское учение о спасении и нравственное восприятие религии. Деистская схема (Бог — добродетель — бессмертие) составляет важный элемент его концепции.

Ведущим догматиком рационализма стал Й.А.Л. Вегшнейдер (Wegschneider; «Institutiones theologiae christianae», 1815 г.). Основные положения христианства в его концепции ложно истолкованы или отвергнуты; отрицаются чудеса и все сверхъестественное; обращение понимается по-пелагиански; Таинства рассматриваются как символы. Так, например, воскресение Христа объясняется

как пробуждение мнимо умершего, смерть Христа — как символ отмены жертвоприношений; нет и речи о примирении; Вознесение Христово считается сказкой, учение о первородном грехе — темным заблуждением, покаяние — делом самого человека, крещение — обрядом инициации, Причастие — трапезой воспоминания. Несколько ближе к учению церкви стоит «Handbuch der christlichen Dogmatik» (1814 г.) К.Г. Бретшнейдера (Bretschneider).

Супранатурализм, исходящий из необходимости откровения и авторитета Писания, сознательно противопоставляет себя рационализму. Как видно из названия, приверженцы течения стремятся защитить в христианстве сверхъестественное, недоступное разуму. Тем не менее, для обоих направлений существует общая черта: интеллектуальное восприятие религии. Ее содержание представляют как сумму положений вероучения, либо заложенных в разуме, либо данных лишь в откровении. Для супранатурализма также характерна трезвая рассудительность. Богослов стремится доказать достоверность Писания и защитить содержание откровения с помощью аргументов разума. Представители этого направления — Г.Хр. Шторр (Storr; ум. 1805; работал в Тюбингене) и Ф.В. Рейнхард (Reinhard; ум. 1812).

Противоречие между рационализмом и супранатурализмом, между которыми существовали различные промежуточные направления, было разрешено благодаря новому пониманию религии у Шлейермахера и романтизму, для которого было характерно восприятие исторического содержания религии и непосредственных и сверхчувственных категорий. Когда религию стали воспринимать не как сумму учений, но как элемент личной духовной жизни, богословы уже не стояли перед альтернативами рационализма и супранатурализма, но смогли соединить оба направления в едином аспекте. Религия не сводилась к нравственности и метафизике, но рассматривалась как самостоятельное выражение духовной жизни человека.

33. Направления развития в XIX веке

Шлейермахер

Фридрих Шлейермахер (ум. 1834; профессор в Берлине с 1810 г.) был воспитан в традиции братских общин, но в возрасте 19 лет порвал с верой гернгутеров. В своих ранних произведениях, прежде всего в известном сочинении «Речи о религии к образованным людям, находящимся среди ее недоброжелателей» (1799 г.) он на-

ходится под влиянием романтизма и выражает его вновь пробудившееся религиозное чувство.

Один из основных вкладов Шлейермахера в историю теологии состоит в его попытке выразить своеобразие религии как функции духовной жизни человека. В противовес рационализму, он утверждает в «Речах», что религия не сводится к интеллектуальному или нравственному, но составляет самостоятельную сферу духовной жизни. Она является не знанием или действием, но «непосредственным сознанием того, что все конечное существует лишь в бесконечном и через него, все временное — в вечном и через него». В этом раннем сочинении он определяет религию как «созерцание универсума». В непосредственном сознании единства со всем мирозданием человек ощущает божественное. Таким образом, идея Бога совпадает с чувством вселенского единства и тождественности бесконечному. Считается, что это чувство непосредственно дано в человеческой душе.

В сочинении «О христианской вере» (1820-1822), главном догматическом произведении Шлейермахера, религия определяется как «чувство зависимости от бесконечного». В этом выражении термин «чувство» используется не в обычном смысле, но как нечто относящееся к непосредственному самосознанию. Человек воспринимает самого себя абсолютно зависимым от бесконечного. В этом и состоит религиозность, и она является единственным чувством зависимости, которое характеризует человека как Дух. Было бы ошибочным рассматривать такое понятие религии как чисто субъективистское. Скорее, Шлейермахер стремится в связи с этим снять противоречие между субъективным и объективным: высшее человеческое совпадает с божественным или бесконечным. В глубине своего непосредственного самосознания человек воспринимает себя идентичным всему мирозданию. Объективное и субъективное сливаются воедино.

Тем не менее, понятие религии у Шлейермахера отрицает любой дуализм: в конечном счете Бог и мир воспринимаются идентичными. Его понимание отмечено чертами пантеизма, прежде всего в «Речах». Зло невозможно представить как нечто враждебное Богу. Мысль о дьяволе или о злых духовных силах исключается. Дух является высшим в человеке и не может быть представлен как некое зло. Таким образом, Шлейермахер придерживается монизма.

Христианство для Шлейермахера является высшим, если не единственным выражением религиозного сознания. Согласно определению в труде «О христианской вере», оно есть «монотеистическое направление благочестия телеологического рода, в кото-

ром все сводится к спасению, совершенному через Иисуса из Назарета» (11). Спасение в этом контексте означает осуществление благочестивого самосознания (чувства абсолютной зависимости). Таким образом, существует непосредственная связь между общим понятием религии у Шлейермахера и его восприятием сущности христианства.

Однако было бы неправильным утверждать (как делают некоторые), что все религиозное вероучение можно вывести из чувства абсолютной зависимости. Вероучение строится не только на общих принципах. По мнению Шлейермахера, христианская догматика содержит как исторический, так и спекулятивный элемент. Богословие предполагает эмпирическое наличие сообщества веры, которое называется христианской церковью, а цель догматики — описание вероучения, господствующего в церкви в определенный момент времени. Поэтому догматика также причисляется к исторической теологии. Цель догматического сочинения самого Шлейермахера «О христианской вере» — изложить веру, существующую в евангелической церкви. Спекулятивный элемент догматической теологии заключается в том, что положения вероучения всегда возвращаются к чувству абсолютной зависимости, то есть к понятию религии, заимствованному из всеобщего знания разума («этики», если использовать терминологию Шлейермахера.

Положения вероучения не представляют объективного знания, но являются высказываниями благочестивого самосознания. Они описывают не предмет веры, но личную функцию веры. Христианское вероучение подтверждается благодаря способности соответствовать благочестивому христианскому сознанию веры или внутреннему опыту христиан (61,1). Задача догматики не в том, чтобы обосновать положения вероучения, но лишь в том, чтобы исторически изложить фактически существующее понимание веры в церкви в целом или в определенной церковной группировке.

Исходя из этих основных положений, Шлейермахер разрабатывает единую систему, охватывающую различные сферы религиоведения и богословия. *Этика* — это параллельное естествознанию спекулятивное изложение знания разума. В рамках этики дается общее определение понятия религии. Конкретное описание религий приводится в *философии религии*. *Теология* — наука, необходимая для руководства церкви, делится на философскую, практическую и историческую. Первая (которая, в свою очередь, подразделяется на апологетику и полемику) имеет целью описание сущности и своеобразия христианства. Наконец, *догматика*, которая относится к исторической теологии, описывает хри-

стианскую веру в том виде, как она выражена в определенной конфессии в определенный момент времени.

В работе «О христианской вере» (1820-1822, 2-е изд. 1830 г.) Шлейермахер сам излагает вероучение евангелической церкви. Рассмотрим характерные идеи этого сочинения, составившего целую эпоху в богословии своего времени:

1. В *учении о Боге* Шлейермахер приближается к отправным точкам философии. Идея о Боге заключена в благочестивом самосознании. Воспринимать самого себя абсолютно зависимым — то же самое, что сознавать свои отношения с Богом (4). В этом непосредственном самосознании бытие Бога и бытие самого человека совпадают. Вопрос о существовании Бога отпадает. Догматика может рассматривать лишь идею о Боге, совпадающую с благочестивым самосознанием.

Подобным образом, учение о *сотворении* и *сохранении* рассматривается как выражение единения Бога и мироздания. Мир абсолютно зависим от Бога. Это заложено в идее сотворения, которая таким образом не обозначает события во времени. Учение о провидении выражает сознание того, что зависимость человека от мироздания совпадает с его зависимостью от Бога. Представления о божественном вмешательстве, о чудесах или откровении в собственном смысле слова отвергнуты. Как уже было сказано в другом контексте, это учение о сотворении также нельзя соединить с мыслью о злой духовной силе. Следовательно, дьяволу нельзя приписывать реальность или влияние.

2. Христианское *учение о грехе* также представляет некоторые проблемы для системы Шлейермахера. Грех сводится к чувству нежелания, которое всегда присутствует в благочестивом восприятии Бога, поскольку оно получено через чувства. Таким образом, грех можно обозначить как борьбу плоти с Духом, с тем, что препятствует сознаванию Бога. Однако представление о грехе как о преступлении закона Божия отвергнуто. Грех относится к сфере чувств благочестивого человека, а не к сфере воли. Нельзя также говорить о грехопадении или о том, что грех произошел от добровольного действия. Грех рассматривается как изначально присущий человеку. Он является данностью, поскольку чувство зависимости еще не совершенно. Первородный грех (само понятие списывается со счета как неудовлетворительное) рассматривается как общая и изначальная греховность человечества или неспособность к добру.

Понятие греха у Шлейермахера утрачивает этический характер. Грех рассматривается не просто как некое зло, но входит в созна-

ние о Боге как необходимая предпосылка потребности в спасении, и тем самым также роста высшего сознания о Боге. Сознание греха становится низшей стадией в развитии добра. Противоположность между Богом и грехом устраняется. Предполагается, что сам Бог установил такой порядок, при котором спасению должно предшествовать сознание греха. Грех — это неразвитая природа человека. Он не противопоставляется творению, но входит в него. Учение Шлейермахера о грехе является попыткой согласования христианских понятий с монистической картиной мира, из которой он исходит.

3. *Спасение* означает переход к высшему, не ограниченному чувствами сознанию Бога, что осуществляется в христианской церкви и реализуется через веру в Иисуса Христа. В нем было совершенное знание о Боге, силу и блаженство которого Он передает человеческой природе. Христос — это второй Адам, прообраз нового человечества. Его неповрежденное знание Бога означает завершение творения. В человеческой природе изначально была заложена склонность к этому единству с Богом, хотя она не могла осуществиться, поскольку грех препятствовал человеку. Действие, которое оказывает на человека личность Христа, того же рода, что и прочее духовное влияние. Таким образом, речь не идет о каком-либо примирении в собственном смысле слова. (Шлейермахер использует понятие «примирение», но в совершенно ином смысле. Оно означает передачу Христова спасения). Для спасения имеют значение не деяния Христа или Его страдание, смерть и воскресение, но лишь Его личность, которая представляет совершенное знание о Боге. Как содержание спасения также рассматривается не прощение грехов, но преобразование человека для более целостного чувства благочестия. В таком контексте крестным страданиям Христа нельзя приписать никакого значения. История страстей Господних служит лишь образцовым примером стойкости в страдании. Шлейермахер рассматривает воскресение как пробуждение мнимого мертвого; истинной смертью Христа названо вознесение. Спасение сводится лишь к «das Sein Gottes in Christo» и к тому впечатлению, которое оставила Его личность, но не к смерти и воскресению Христа.

4. Общее понимание Шлейермахером отношений между Богом и человеком отражается также в его *христологии*. Единство между божественным и человеческим обретает совершенное выражение в личности Христа, Который поистине обозначает нечто новое по отношению к предшествующему человечеству, но в то же время представляет лишь высшее развитие человеческого. Сотворение

и спасение являются лишь различными стадиями одного и того же естественного процесса. Шлейермахер не признает какой-либо истории спасения. Преобразование христологии в религиозно-философскую идею сближает богословие Шлейермахера с гностицизмом. Так, например, отрицание смерти и воскресения — черта, объединяющая его с этим направлением.

То же единство между божественным и человеческим, которое присутствует во Христе *личностно*, существует в сообществе церкви. Церковь является непосредственным продолжением присутствия Христа, представляет новое человечество, прообраз которого есть Христос. Однако Шлейермахер отвергает представление о всемирном владычестве Христа. Отношения со Христом существуют лишь в глубине души человека и в сообществе церкви.

5. *Учение о Троице* у Шлейермахера не занимает столь видного места, как у Гегеля (ср. ниже). Его положения не оказывают непосредственного влияния на благочестивое христианское осознание Бога. Шлейермахер предпринимает радикальное преобразование церковного учения о Троице. Сам он ближе всего подходит к савелианским взглядам (см. ниже). Бог есть единая, неделимая сущность. Сын и Дух — лишь формы откровения этой сущности. Святой Дух отождествляется со всеобщим духом, одухотворяющим сообщество верующих.

6. *Эсхатологические высказывания*, так же как и учение о Троице, имеют мало отношения к благочестивому самосознанию, поскольку относятся к событиям в будущем. Однако они рассматриваются в конце сочинения «О христианской вере» как «пророческое учение». Идея вечного осуждения отвергается как несоединимая с христианским чувством. Напротив, Шлейермахер выступает как приверженец учения о восстановлении всех человеческих душ. Этот взгляд также лучше всего соответствует его натуралистическому истолкованию истории спасения и его монистическому мировоззрению.

В сочинении «О христианской вере» приводится поразительно мало ссылок на *Писание*. Это имеет принципиальные основания: поставлена задача описать веру такой, как она существует в опыте благочестивого человека, при этом речь о Писании идет лишь как о выражении этого же сознания веры.

В качестве нормы рассматривается лишь Новый Завет. Ветхий Завет присутствует в каноне только на основании исторической связи с Новым Заветом, но не может быть выражением христианского духа, поэтому также считается, что он не имеет собственного авторитета в учении.

Разумеется, Новый Завет считается нормой учения, но в первую очередь, внимание обращено к тому, что соответствует благочестивому христианскому сознанию. Истинным является то учение, которому удалось отстоять свою позицию в развитии. Говорят, что Шлейермахер заменил принцип Писания «эволюционистским принципом традиции». Высшей инстанцией является существующее в церкви сознание веры. Библия ставится на один уровень с христианской традицией, она лишь имеет приоритет во времени и содержит важнейшее существенное изложение опыта благочестивых людей.

Авторитет Писания не может быть основанием веры, но предполагает, что вера уже присутствует. Мысль о внутреннем свидетельстве Писания или о способности Слова создавать веру отвергнута.

В этом контексте откровение равнозначно благочестивому самосознанию, которое означает присутствие Бога в человеке.

Таким образом, Писание и Слово подчинено общему понятию религии. Доказательство на основании Писания оправдано в догматике только если оно указывает на то, что определенное положение вероучения является обоснованным выражением сущности христианского благочестия.

Теологическая система Шлейермахера означает преобразование основ традиционной догматики. Она является попыткой заложить новое основание богословской науки. Начиная со Шлейермахера теологию рассматривают как науку наравне с мирским знанием. Догматика становится историческим описательным изложением благочестивого христианского самосознания. В отличие от подхода рационализма и супранатурализма, религия описывается как самостоятельная сфера, наряду с интеллектуальной и нравственной. Богословские высказывания как выражение благочестивого чувства имеют своеобразие.

Если Шлейермахер и довел богословие до вершин науки своего времени и нашел новые формулы для решения научных задач, его система вероучения, с точки зрения содержания, остается по существу чуждой евангельской. Догматика, построенная на фундаменте теории о непосредственном самосознании как основе религии, ведет в действительности к гностической, монистической системе, связь которой с историческим христианством не может воспрепятствовать тому, что содержание центральных аспектов христианской веры ложно истолковывается или искажается.

Хотя у Шлейермахера было мало непосредственных учеников, влияние его теологии было особенно распространенным не только

в XIX веке, когда под его большим или меньшим воздействием находилось несколько школ, но также и в нашем столетии.

Всесторонняя, хотя иногда и несправедливая критика позиции Шлейермахера высказывалась в рамках диалектической теологии (Браннер, Барт), где была предпринята попытка порвать со всей традицией, основоположником и виднейшим представителем которой является Шлейермахер.

Гегель и спекулятивная теология

Георг Вильгельм Фридрих Гегель (Hegel; ум. 1831; профессор в Берлине с 1818 года) — наиболее выдающийся философ немецкого идеализма, также сыграл важную роль в истории теологии. Благодаря своим религиозно-философским идеям и широкому влиянию на богословие и исторические исследования в XIX веке.

Гегель выступает против Шлейермахера и романтиков: они находят проявление религии в непосредственном созерцании или чувстве абсолютного; для Гегеля религиозное, как и духовная жизнь вообще, проявляется прежде всего в мышлении или понятии. Чувство является низшим выражением сознания, а мышление — высшим, отличающим человека от животных. «Если Бог открывает Себя человеку, Он делает это по отношению к человеку как мыслящему существу... животным мы не приписываем никакой религии» («Разум в истории»). Система Гегеля оставляет много места для научного и спекулятивного в теологии. Различие между ним и Шлейермахером отчасти объясняется разным религиозным воспитанием: в то время как последний вышел из среды гернгутеров, Гегель вырос в окружении традиционного протестантизма (в Швабии).

Для Гегеля понятие или научное мышление совпадает с действительностью. Истина заключается в системе, которая выражает рефлексирующее мышление, пришедшее к осознанию самого себя. Это также называется духом, «der Geist». Дух есть абсолютная, единственная реальность.

Идеальная действительность, существование которой предполагает Гегель, — это не статичный мир форм, как в платоновском идеализме, но включает в себя пространственную реальность и развитие во времени. Характерным для Гегеля, а возможно и его важнейшим вкладом в философию, является включение в его систему исторического развития. Он соединяет философское размышление с глубоким пониманием исторической действительности.

«Абсолютное», истинная реальность и полностью развитое знание всегда включают в себя развитие, которое Гегель считает диа-

лектическим и логическим, но в то же время воспринимает его как развитие во времени. Поэтому система Гегеля построена на так называемом диалектическом методе: каждое понятие указывает за пределами самого себя на другое, противоположное понятие; противоположности снимаются в высшем единстве. Это развитие (тезис — антитезис — синтез) является моделью для образования понятий, а также для исторических событий. Оно также лежит в основе универсальной системы, в рамках которой Гегель стремится обобщить знание и реальность.

Абсолютное выступает как чистое понятие. Из него выводится *логика* как первая часть философии. Далее абсолютное переходит в свою противоположность: отдельное, частное, временное (das Anderssein). Эта часть знания рассматривается в *натурфилософии*. И наконец, абсолютное возвращается к сознанию о самом себе и становится Духом. *Философия Духа* подразделяется на учение о субъективном духе (антропология; феноменология, то есть учение о развитии сознания и знания; психология) и учение об объективном духе (мораль; право; обществознание), а также в учении об абсолютном духе, включающем искусство, религию и философию. Тем самым считается, что религия рассматривает абсолютное в форме представления, а философия — в форме понятия.

В системе Гегеля существует полная гармония между религией и философией. Они обе имеют один объект — абсолютное. Окончательной стадией религии является христианство. В философии ему соответствует то, что считается завершением развития, — система Гегеля.

Гегель представляет христианство как абсолютную религию. В учении о Троице он находит диалектическую схему. Божественное развивается в трех формах. Бог существует в Своей вечной идее (царство Отца), являет Себя в конечном мире, в сознании и представлении (царство Сына) и возвращается к самому Себе в единстве с конечным в церкви (царство Духа).

Влияние Гегеля распространилось далеко за пределы круга собственно гегельянцев. Так, например, его диалектический метод оказал большое влияние как на богословское, так и на светское исследование истории и среди прочего представил новые подходы к описанию истории догмы.

Современники временами рассматривали систему Гегеля как окончательное решение проблем теологии. В ней видели возможность примирить все богословское содержание вероучения с современной наукой. Положения христианской веры включались в рамки системы Гегеля. Откровение было поставлено на один уровень

с абсолютным духом, со спекулятивным знанием, которое в то же время рассматривается как собственное знание Бога и знание человеческого духа об абсолютном.

Представителями этого ортодоксального гегельянства, обычно называемого «спекулятивной теологией», были Карл Дауб (Daub; ум. 1836; профессор в Гейдельберге) и Ф.К. Мархейнеке (Marheinecke; ум. 1846; профессор в Берлине). Последний критически относился к Шлейермахеру, считая его определение религии односторонним. Для гегельянцев религия была не просто жизнью и чувством, но прежде всего знанием истины. Философию Гегеля рассматривали как научную форму описания христианской веры.

Однако от Гегеля также исходит направление, сделавшее из его системы совершенно иные выводы. Это были так называемые левые гегельянцы, представителем которых был, например, Давид Фр. Штраус (Strauss; ум. 1874), который в сочинении «Жизнь Иисуса» (1835 г.) представил евангельское повествование как миф. Вместо личности Христа он считает центром религиозной веры «идею человечества». Он считает, что христологические высказывания можно свести к этому собирательному понятию, тогда как исторический Иисус был лишь обычным человеком, учителем религии и благочестия.

К этой же группе гегельянцев относится философ Людвиг Фейербах (Feuerbach; ум. 1872). В его трудах представление о религии как факторе духовной жизни человека перешло к прямому отрицанию существования Бога. Бог есть лишь совокупность качеств человека, вера в Бога — результат принятия желаемого за действительное.

Теология реставрации

В тридцатые — сороковые годы XIX века начинается процесс преобразований, воздействие которого продолжается вплоть до нашего времени. Время расцвета романтизма и немецкого идеализма к тому времени уже закончилось. Появляются новые идеологии, социализм и материализм. Занимающие совершенно иную позицию по отношению к религии. За ними следом вновь наблюдается подъем рационалистического отношения к христианству.

В то же время происходит преобразование общества в экономическом и политическом отношениях, характерными чертами которого являются индустриализация и либерализм. Начинается распад прежнего патриархального порядка, вырастает новое госу-

дарство всеобщего благосостояния с новыми политическими идеалами и социальными явлениями.

Не менее глубокие преобразования происходят в сфере науки: точное описание истории, современное естествознание, распад универсального образования из-за строгой специализации, бурное развитие техники — это лишь некоторые тенденции, характерные для эпохи, которая начинается в это время. Это поставило перед теологией задачу ответить на вопрос о культуре и христианстве, о науке и теологии в свете новых явлений. Богословие и в наши дни едва ли смогло дать удовлетворительные ответы на эти вопросы.

Многочисленные попытки решения этих проблем имели место в течение периода, который будет вскоре рассмотрен. Для них была характерной либо опора на прежнюю традицию для сохранения учения церкви неизменным (теология реставрации), либо полное подчинение духу времени ценой отказа от фундаментальных положений вероучения («свободная» или «либеральная» теология). Больше не удавалось достичь такого синтеза между христианством и наукой, который существовал в системах Гегеля и Шлейермахера. Единообразие в теологии и церковной жизни, как и в культурной жизни вообще, было утрачено.

К теологии реставрации, то есть к направлениям, стремящимся достичь цели богословия в основном через возвращение к прежней традиции до рационализма, можно отнести появившееся уже в начале столетия движение духовного пробуждения «*die Erweckung*». Оно явилось наследником прежнего пиетизма, прежде всего в его вюртембергской форме, но также тесно связано с пробуждением религиозного интереса в эпоху романтизма и немецкого идеализма. Приверженцы этого направления часто обращаются к Лютеру (юбилей Реформации в 1817 году привлекает внимание к идеям реформатора), но не уделяют внимания различиям между лютеранским и реформатским богословием. Значение этого движения больше проявилось в общецерковном влиянии, нежели в сфере систематического богословия. Этому течению были более близки историческая теология и изучение Библии, чем догматические труды.

Так называемая *теология восстановления* («repristinationsteologi»), наиболее видными представителями которой были Е.В. Хенгштенберг (Hengstenberg; ум. 1869) и Фр.А. Филиппи (Philippi; ум. 1882; «Церковное вероучение», 1854-1879 гг. в шести томах), видела свою цель в пробуждении прежней протестантской теологии, которая в свою очередь рассматривалась как адекватное и нормативное для евангелической церкви толкование Библии и символических книг. Характерно отрицательное отно-

шение к применению современной науки в теологии, а также к идеалистическому пониманию христианства. Теология восстановления имела значение для церковной жизни, и ее попытки оживить преж-нюю традицию для своего времени были во многих отношениях плодотворными, как для церкви, так и для теологии. Однако ее значение было уменьшено тем, что ее представители не проявляли большого интереса к богословию Лютера, а также упускали из виду различие между предпосылками мышления между эпохи раннего протестантизма и XIX века. Неосознанно они придерживались мировоззрения своего времени, и тем самым впадали в противоречия. Оказалось, что подлинное восстановление не представляется возможным. В некоторых отношениях приверженцы течения уклонялись от прежнего лютеранского понимания. Они уделяли мало внимания различию между лютеранством и кальвинизмом, например, Хенгштенберг был сторонником унии. Тем не менее, своим резким выступлением против пиетизма и идей Просвещения, а также против Шлейермахера и идеализма, теология восстановления способствовала поддержанию прежней лютеранской традиции на протяжении XIX века. Также следует упомянуть вклад Хенгштенберга в восстановление положения Ветхого Завета в церкви.

От собственно богословия восстановления следует отличать «*неолютеранство*». Оно является строго конфессиональным и также резко выступает против духа нового времени. В период господствующего субъективного толкования религии его представители стремились к осязаемой объективной реальности, которая могла бы гарантировать истину и сохранение христианства. Этот объективный фундамент находили, в отличие от раннего протестантизма, не в Слове и вере, а в церкви, рассматриваемой как «институт», через который людям поколение за поколением передаются спасительные дары.

Юрист Ф.Й. Шталь (Stahl; ум. 1861) представил юридическое обоснование этого нового взгляда на церковь в своей теории о государстве и церкви как о божественно установленных институтах, с которыми связан индивид и власти которых он обязан подчиняться. Среди теологов и деятелей церкви, стремившихся истолковать и применить на практике высокоцерковные представления о церкви, священнослужении и исповедании веры выделяются Т. Клифот (Kliefoth; ум. 1895; «Восемь книг о церкви», 1854 г.), В. Лёе (Lцhe; ум. 1872, основатель благотворительных учреждений в Нойендеттельсау) и А.Ф.Х. Вильмар (Vilmar; ум. 1868). Таинства определенно рассматривались как объективное основание церкви, отчасти в ущерб учению о Слове и о вере.

В отношении к церкви, как и в других вопросах, представители этого течения стремились возродить понимание, которое они считали изначально лютеранским (отсюда название «неолютеранство»), а не просто вернуться к ортодоксии как теологии восстановления. К реформатским взглядам, как и к появляющимся взглядам свободных церквей, они относились резко отрицательно. Неолютеране подчеркивают единство между видимой и невидимой церковью (объективным институтом и духовным сообществом истинно верующих), подвергая критике противопоставление этих понятий, характерное для пиетистских взглядов. Тем самым они выражали свою лютеранскую ориентацию. Однако при оформлении учения о церкви они отчасти следовали другим идеям, нехарактерным для первоначального лютеранства. Церковь и Таинства рассматривались как институциональные установления, в некоторой степени независимые по отношению к Слову.

Консервативное течение также принесло с собой новое требование связи богословия с Библией. Иоганн Тобиас Бек (Beck; ум. 1878, профессор в Тюбингене) создает своеобразную *библейскую теологию*. Он опирается на прежнюю вюртембергскую традицию Бенгеля и Этингера и испытывает сильное влияние идеалистической философии. Для богословия Бека характерны ярко выраженные спекулятивные черты. Содержание Библии рассматривается как единая божественная система понятий, которая является носителем животворящей силы Святого Духа и надмирной реальности царства Божия. Библеизм Бека имел большое влияние в Финляндии.

В Швеции точку зрения, подобную неолютеранской, развивали богословы Лундского университета Е.Г. Бринг (Bring; ум. 1884), В. Фленсбург (Flensburg; ум. 1897) и А.Н. Сундберг (Sundberg; ум. 1900). Их рупором была «Шведская церковная газета» (1855-1863).

К направлениям реставрации можно также отнести имевшее большое значение для Дании грудтвигианство, хотя во многом оно было достаточно своеобразным, как по сравнению с течениями того времени, так и вообще. Н.Ф.С. Грундтвиг (Grundtvig; 1783-1872) испытал влияние рационализма эпохи Просвещения, а позднее — романтизма и немецкого идеализма. У него рано пробудился интерес к скандинавской мифологии, сыгравший важную роль в создании им символов и в оформлении теологии. В течение одного из периодов своего духовного развития он строго придерживался лютеранской ортодоксии, но затем осознание исторических аспектов привело его к сомнению в ортодоксальном учении

о богодухновенности Писания. Он совершил то, что сам называет «несравненным открытием» о том, что основа христианской веры — не в Писании как таковом, но в живом Слове в церкви, в Таинствах, и в связанном с Крещением исповеданием веры. Исходя из этого Грундтвиг развивает свои взгляды на церковь. Его идеалом является свободная государственная церковь, которая без организационного или вероисповедного принуждения может содержать в себе различные направления. В народной, изначальной религиозности, символом которой является скандинавская мифология, Грундтвиг видел приготовление к христианству. Национальное и христианское для него соединялись воедино. Во многих отношениях источником вдохновения для Грундтвига служило богословие Иринея, например, в отношении центрального положения Символа Веры или в том, насколько большую роль играют категории «смерть — жизнь» (вместо «вина — прощение»), «сотворение — восстановление» в его учении о спасении. Грундтвиг выступал против общепринятого учения о первородном грехе и считал, что богоподобие в человеке сохраняется, с чем он связывал христианское обучение и воспитание.

Теология посредничества. Христологическая проблема.

Традиции Шлейермахера продолжились в направлении, которое обычно называют теологией посредничества, начало которой можно датировать 1827 годом, когда был основан журнал «Изучение и критика богословия». В журнале было заявлено, что его программа — посредничество между библейской верой и духом современной науки. Одновременно со стремлением к посредничеству между христианством и наукой эта богословская школа также ставила перед собой задачу посредничества между различными направлениями. Ее сторонники прежде всего были последователями Шлейермахера, но также сохраняли сильную связь с прежней традицией, с движением духовного пробуждения, а иногда и со взглядами Гегеля.

Представителями этой теологии прежде всего являются ученики самого Шлейермахера К.И. Нитчш (Nitzsch; ум. 1868, его «Система христианского учения», 1829, относится к числу наиболее широко используемых руководств по догматике того времени) и А.Хр. Твестен (Twesten; ум. 1876). Далее следует отметить Й.А. Дорнера (Dorner; ум. 1884), который с помощью идей Гегеля стремился представить новое изложение христологии («История развития учения о личности Христа», 1839 г.).

Основанием христологии Дорнера стали противоречия между историческим образом личности Иисуса, созданным в наше время, и ранним учением о двух природах. Дорнер отвергает идею энипостасии и представляет человеческую природу как самостоятельную личность. Божественность Христа при этом описывается как постепенное развитие единства с Отцом. В общем эти идеи воздают должное представлениям ранней традиции о воплощении. Если божественность Христа представляется как определяющее и служащее примером для человечества общение с Богом, речь более не идет о вочеловечении Логоса или о подлинном Богочеловеке. Другая попытка решения христологической проблемы имеет место в рамках так называемой *кенотики*, представителем которой прежде всего является эрлангенский теолог Г. Томазиус (Thomasius; ум. 1875, «Личность и деяния Христа», 1852-1861). Он с резкой критикой выступает против Дорнера, и в противовес ему желает твердо придерживаться традиционного учения о двух природах. Его основная идея состоит в том, что при воплощении Логос опустошил Себя («kenosis»), лишив всего, что превосходит человеческое сознание, и отказался от божественных свойств по отношению к окружающему миру: всемогущества, вездесущности и т.д. При прославлении Христос вновь воспринял эти свойства. С помощью этих рассуждений автор стремится воздать должное человеческой природе Христа и в то же время сохранить ранние определения. Следует, однако, отметить, что это учение о кенозисе отклоняется от древней традиции. В классической христологии говорится не о самоопустошении божественного Логоса, но о том, что соединенная с Логосом человеческая природа во Христе отказывается от использования божественных свойств; таким образом, они сохраняются у Христа, а именно у божественной личности даже во время Его земной жизни.

Кенотические идеи выводят на яркий свет проблему, проходящую через все богословие XIX века: каким образом древние определения церковного вероучения можно соединить со взглядами нового времени. При этом оказывается, что даже консервативным церковным направлениям трудно сохранить древнюю традицию неизменной.

К теологии посредничества относится также датчанин Х. Лассен Мартенсен (Lassen Martensen; ум. 1884), его «Догматика» (1849 г.) в течение длительного времени также использовалась в Швеции в качестве учебника в сфере высшего образования. Тем не менее, Мартенсен присоединяется к кенотической христологии, которую он образцово разрабатывает. Он испытал влияние

не только Шлейермахера, но и Гегеля, а также теософской мистики, что проявилось прежде всего в учении о Таинствах.

Наиболее своеобразным теологом этого направления стал Ричард Роте (Rothe; ум. 1867), который отчасти на основании идей Гегеля и Шлейермахера построил целостную религиозно-философскую систему, представленную в сочинении «Богословская этика» (1845-1848). Он стремится выйти за пределы теологии посредничества и приближается к точке зрения либерального богословия.

Эрлангенская школа

Самостоятельное учение о принципе теологии было разработано эрлангенскими богословами, которые по другим вопросам относятся к консервативному лагерю. Основоположником этого направления был А. Харлесс (Harless; ум. 1879), в основном построивший свою теологию на изучении трудов Лютера. Он также выдвинул идеи, характерные для теологического метода эрлангенской школы: содержание Писания и личный опыт спасения отдельного христианина соответствуют друг другу.

Иоганн Хр.К. Гофман (Hofmann; ум. 1877), наиболее известный среди эрлангенских богословов, внес наибольший вклад в область истолкования Библии. В своем большом сочинении «Пророчество и исполнение» (1841-1844) он стремится показать, что пророчество означает не только предсказание или предчувствие, но и углубленное толкование современных событий, построенное на понимании того, что история указывает за пределы самой себя на то, что должно однажды свершиться. Все Писание истолковывается как единая история спасения, в которой Ветхий Завет указывает вперед на Христа, а Новый — вперед, к завершению. В другом большом произведении «Доказательства Писания» (1852-1856) Гофман приводит основные черты своего богословского метода.

По мнению Гофмана, истинность теологической системы может быть доказана посредством проверки в трех объективных инстанциях, лежащих в основе богословских высказываний. Эти инстанции: опыт рождения свыше, церковь и Священное Писание. Сам он рассматривает наиболее подробно доказательство на основе Писания. Система должна соответствовать контексту истории спасения, представленному в Писании. Принципиальный метод, описанный Гофманом, исходит из того, что богословие от факта рождения свыше переходит к истории спасения, которая предполагается в нем. Поэтому свидетельства опыта и Писания должны взаимно поддерживать друг друга. Рассуждения построены примерно так: то, что

делает человека христианином, является для теолога непосредственно доступным фактом, именно личное общение между Богом и человеком, опосредовано через Иисуса Христа (ср. известное положение Гофмана «Я, христианин, являюсь непосредственным объектом моих теологических изысканий»). Этот факт предполагает весь контекст, который описывает библейская история спасения, вечное как предпосылку исторического и временного, от сотворения до завершения. Прочность этой аргументации, не доведенной до конца даже самим Гофманом, весьма сомнительна.

Субъективный опыт как отправная точка метода Гофмана сближает его с движением духовного пробуждения, а также со взглядами Шлейермахера. Для будущего большее значение имели его труды по библейской теологии, в которых он близок вюртембергскому библеизму (Бенгель, Бек). Для его толкования Библии прежде всего характерен подход с точки зрения истории спасения. В общем теология Гофмана означает переход от философско-спекулятивного к более историческому методу в богословии.

Гофман стремится заменить ортодоксальное учение о примирении новой теорией: смерть Христа была лишь доказательством послушания и любви, побеждающей грех и смерть. Речь не идет ни о каком примирении в собственном смысле слова. Эти рассуждения вызвали резкий протест даже среди богословов, близких ему по взглядам. Для того чтобы защитить свою теорию, Гофман пытался доказать, что Лютер, в отличие от позднего лютеранства, придерживался подобных представлений. Эту попытку представить богословие Лютера как отличное от последующего лютеранства, можно, в определенном смысле, считать началом современного изучения Лютера. В противовес этим тенденциям Т. Гарнак (Harnack) пишет свой большой труд «Теология Лютера» (1862-1886).

В общем эрлангенская школа придерживается консервативных взглядов с сильной опорой на предшествующую традицию. Г. Томазиус, кенотистские взгляды которого были рассмотрены выше, в своей работе «История христианской догмы» (1874-1876) является примером этого подхода. Он называет теологию Формулы Согласия завершением и вершиной истории догмы, к которой стремилось все предшествующее развитие учения.

Кьеркегор

Труды Кьеркегора имеют большое значение для современного развития теологии. Его идеям и убеждениям отводится особое место в истории теологии XIX века.

Сёрен Кьеркегор (Kierkegaard; 1813-1855) основательно изучил эстетику и философию. Он также получил теологическое образование, но никогда не занимал никакой должности в церкви, а полностью посвятил себя литературному творчеству. Он поставил свое блестящее литературное дарование на службу последовательной критике идей романтизма и гегелевской системы. Эти идеи, по мнению Кьеркегора, выражают взгляды, которым еще не свойственно постижение серьезности жизни и экзистенциального решения, являющихся неизбежным условием того, чтобы человек «осуществил самого себя в своей вечной действительности». Как считает сам Кьеркегор, основная цель литературного творчества состоит в том, чтобы описать, что такое истинное христианство. «Таким образом, вся литературная деятельность сводится к тому, чтобы в христианстве стать христианином» (Собрание сочинений, XIII, 616). В первый период творчества до «Заключительного ненаучного постскриптума» (1846) он стремится описать путь к христианской стадии через конфронтацию с жизненными идеалами, которые он обозначает как эстетическую и этическую стадии. В последующие годы Кьеркегор все более строго относится к своему религиозному идеалу и видит в церкви своего времени предательство изначального новозаветного христианства. Наконец, он представляет этот идеал как следование за Христом в искушениях страдания и одиночества.

Некоторые из основных идей Кьеркегора в связи с критикой современной ему спекулятивной философии и церковности, можно проиллюстрировать на примере рассмотрения основных категорий, к которым он снова и снова возвращается, и описания «стадий», которые он считает характерными в жизненном развитии человека. К основным категориям в его понимании относятся прежде всего «экзистенция» и «индивид». Рассмотрим их ниже.

Понятие «*экзистенции*» у Кьеркегора можно описать, обращаясь к его пониманию «стадий» жизни человека в трудах «Или — или» (1843) и «Стадии жизненного пути» (1845).

Три «стадии» — эстетическая, этическая и религиозная обозначают не столько личное, индивидуальное развитие, сколько различные подходы или отношение к жизни. Основная цель описания стадий состоит в том, чтобы как можно точнее определить, что значит быть христианином. Без этой предпосылки невозможно понять описание Кьеркегором человека или его концепции экзистенции. В этом современный философ-экзистенциалист радикально отличается от того, кого он считает своим учителем.

Различные точки зрения описываются не в абстрактных формулах, но в отдельных вымышленных личностях, которых Кьеркегор

выводит в своих произведениях, написанных под псевдонимами (Иоанн Совратитель, Асессор Вильгельм, Анти-Климакус и т.д.). Выступая во множестве своих сочинений под различными псевдонимами, Кьеркегор желает косвенным образом ввести читателя в экзистенциальную ситуацию, в которой речь идет о принятии конкретного решения. Уже с помощью этого метода (сравнимого с майевтикой Сократа) Кьеркегор стремится уйти от объективного мышления и исторического рассмотрения, которые он не отрицает как таковые, но считает бесполезными, когда нужно показать, что такое христианство. Следует добавить, мы затронули лишь одну из причин использования псевдонимов. Эта проблема была подробно рассмотрена исследователями. Оказалось, что несколько различных факторов побудили Кьеркегора издать ряд своих сочинений под псевдонимами.

Эстетическая стадия обозначает поверхностного человека, живущего наслаждениями, исключительно ради видимых, временных и случайных вещей и судящего о бытии с точки зрения красоты. Эстетик чужд этическому решению, «выбору», а также в своей ограниченности внешним, конечным, он не способен связать вечное с временным, то есть обрести синтез времени и вечности, характерный для христианства. На эстетической стадии находится также размышляющий человек, который в объективном мышлении бежит от ситуации принятия решения.

Этическая стадия наступает лишь когда человек вступает в отношения с Абсолютом, с безусловными требованиями Бога, в выборе между добром и злом. Этическое заключается не в определенных разумных всеобщих правилах, как считал Гегель, но в абсолютном требовании совести, которое ставит индивида перед выбором «или — или». В этическом выборе индивид вступает в «вечную действительность». Он или достигает предназначения, определенного волей Божией для его жизни, или проходит мимо него. В произведении «Страх и трепет» (1843 г.) жертвоприношение Авраама представлено как пример человека в ситуации выбора: вера Авраама состоит в том, чтобы в смиренном послушании склониться перед божественным требованием, которое во всем противоречит разуму.

Невыполнимое этическое требование побуждает человека серьезно воспринимать собственное существование, поскольку выбор имеет значение в вечности. Ситуация, в которой тем самым оказывается человек, — это «раскаяние», осознание несоответствия требованиям вечности. Таким образом, этическая стадия непосредственно переходит в *религиозную*, с которой она отчасти со-

впадает. Ибо с момента принятия «этического» решения человек осознает Бога. Именно это раскаяние, сознание вины, отличает религиозную стадию от этической.

Кьеркегор проводит различие между общей религиозной точкой зрения, которую он называет «религиозность А», и собственно христианской стадией, «религиозностью Б». Для последнего характерны откровение Христа (Бог во времени), осознание греха (сознание полной греховности, в отличие от всеобщего осознания вины) и вера в прощение грехов в силе Христова искупления.

В рамках христианской (парадоксально-религиозной) стадии осуществляется синтез вечности и времени, который является предназначением жизни человека. «В одно мгновение», то есть в постоянно присутствующем настоящем, где вечность входит во время, умереть для эстетической непосредственности, стать ничем перед Богом, и в осознании собственной ничтожности перед требованиями вечности ухватиться за присутствующего в вере Христа — это и означает осуществить «синтез», жить в экзистенции.

Именно исходя из понятия экзистенции (либо всеобщего характера, либо в ее конкретном христианском содержании) следует понимать высказывание Кьеркегора о том, что «субъективность есть истина». Объективное мышление, философская спекуляция — это бегство от экзистенции, от принятия решения. Лишь если знание связано с экзистенцией индивида, с собственным решением мыслящего субъекта, с синтезом конечного и бесконечного, он достигает истины. Таким образом, речь не идет о «субъективизме» в обычном смысле слова. Истинное знание предполагает, что индивид находится в экзистенциальных отношениях со своим объектом. Лучше всего иллюстрируются идеи Кьеркегора на примере его описания христианского отношения к Богу. Он едва ли имеет в виду общую философскую теорию об экзистенциальном знании. Под «экзистенциальным» Кьеркегор прежде всего подразумевает синтез временного и вечного, «бесконечный в страдании интерес к своему личному вечному блаженству», который является предпосылкой веры (Собрание сочинений, VII, 47).

Кьеркегор часто подчеркивает, что в своих произведениях он обращается к индивиду. Этическое и религиозное решение относится лишь к отдельному человеку. Всеобщее, множество, человеческий род не могут быть промежуточным звеном между индивидом и Абсолютом. Христианство осуществляется лишь в индивидуальной вере. Христос присутствует постоянно, человек становится Его «современником» в вере, не через историческое обращение ко Христу, Который когда-то ходил по земле, но становясь единым

с Ним в данный момент, принимая Его присутствие. Таким образом, «одновременность» — это одно из основных понятий, используемых для описания христианской веры (например, в сочинении «Обучение христианству», 1850 г.).

Христианская жизнь характеризуется «следованием». Это означает не «imitatio» в средневековом значении слова, но уподобление Христу в страдании примирения и в побеждающей любви (ср. «Деяния любви», 1847, и вышеупомянутое «Обучение христианству»).

В ожесточенной борьбе с церковью, которой ознаменовано драматическое окончание литературного творчества Кьеркегора, он все резче подчеркивает роль искушений. Ненависть и гонения со стороны мира сего неизбежны в жизни христианина. Требование «следования» доводится до крайности. В произведении «Мгновение» (1855 г.) Кьеркегор выражает свое убеждение в том, что «официальное» христианство — гнусная подделка, что христианство Нового Завета исчезло. Радикальный разрыв с общепринятым становится непременным требованием для того, кто хочет быть христианином. Мнения исследователей относительно последних ожесточенных нападок Кьеркегора на «общепринятое» разделились. Представляется, что в определенных отношениях его критика соответствует его более ранним идеям, но не следует также упускать из виду патологическую односторонность, наложившую отпечаток на борьбу, в которой он растратил свои последние силы.

Кьеркегор не оказал сильного влияния на современников. Его идеи слишком резко отличались от ведущих тенденций того времени, чтобы найти применение в современной ему науке. Однако в нашем веке, особенно в последние десятилетия, творчество Кьеркегора стало актуальным и получило широкое признание.

Ричль и его ученики

«Либеральный» или свободомыслящий протестантизм XIX века выступает в разнообразных формах. В большинстве случаев он восходит к деистским и рационалистическим взглядам эпохи Просвещения. Прежде всего, его придерживаются богословы, стремящиеся применить историко-критический метод, например, уже упоминавшийся Д.Фр. Штраус, а также Ф.Х. Баур (Baur; ум. 1860; профессор в Тюбингене) — оба представители так называемой исторической критики Библии; последний из них также известен как историк догмы.

В отчасти обновленном и своеобразном виде «либеральную» теологию разрабатывают во второй половине XIX — начале XX века Альбрехт Ричль (Ritschl; ум. 1889; профессор в Геттингене) и испытавшие его влияние богословы.

Ричль во многом присоединяется к мнению Канта и Шлейермахера. Он видит сущность религии не в абсолютном чувстве зависимости, но скорее в характерных для религиозных сообществ идеях, имеющих целью изменение воли и способствующих спасению или блаженству человека. Для Ричля речь не идет ни о каком откровении в собственном смысле слова. «Откровение» совпадает с позитивными религиями. «Христианская религия» связана с христианской общиной и с личностью Иисуса Христа. Задача теологии состоит лишь в том, чтобы описать тот вид общения с Богом, который обретает выражение в историческом христианстве.

Ричль намеревался заложить прочный научный фундамент теологии, а также укрепить ее позиции перед лицом нападок со стороны материалистических естественных наук. При этом он рассматривает позитивную религию как исторический факт. Догматика играет роль исторического описания веры.

В противовес тем, кто считает, что христианство обращает внимание лишь на спасение, переданное через Иисуса Христа, Ричль подчеркивает, что существуют *две* основные идеи: христианство можно сравнить с «эллипсом, имеющим два центра». Одинаково важными являются общая нравственная цель, «*Царство Божие*», и *спасение* индивида.

Для Ричля определяющими становятся этические аспекты. Функция религии главным образом состоит в том, чтобы способствовать достижению царства Божия, описываемого в этических категориях.

Спасение, понимаемое как «оправдание» (*«Rechtfertigung»*) или «прощение грехов» восстанавливает поврежденную грехом этическую свободу. Благодаря вере, разрушенные отношения с Богом сменяются доверием и отношениями усыновления. Отсюда следует внутреннее преобразование воли: отношение человека к воле Божией изменяется, и тем самым он становится предрасположен к добрым делам. Ричль называет такое внутреннее преобразование «*Versöhnung*». Оно, в свою очередь, производит внешние добрые дела. Таким образом, спасение имеет целью не только блаженство индивида, но в то же время общую этическую задачу — осуществление царства Божия, которое является высшим благом человечества.

Если угодно, можно свести «спасение» к религии, а «царство Божие» — к этике, но при этом следует учитывать, что, по мне-

нию Ричля, обе эти величины взаимообусловлены. Скорее, можно сказать, что религиозное подчинено этическому, хотя оба аспекта, по словам Ричля, являются двумя «центрами» христианской религии.

Традиционное содержание вероучения значительно урезается или истолковывается в соответствии с основными «этическими» или «духовными» идеями, которые считаются единственным существенным содержанием откровения. *Грех* описывается не как всеобщая испорченность, состояние вины перед Богом, но лишь как отдельные отклонения от общего блага, обусловленные его недостаточным знанием, которое одновременно является нравственным благом. *Этическая свобода*, которой человек наделен от природы, должна поэтому укрепляться и совершенствоваться, что происходит благодаря новому общению с Богом, которое открывается для человека через веру во Христа и спасение в Нем. *Христос* лишь в переносном смысле называется Богом: Его божественность состоит в единстве воли с Богом, в совершенном общении с Богом, которое проявляется в Его послушании призванию. Страдания и смерть Христа — это лишь высшее доказательство такого послушания. Они имеют значение для спасения лишь в качестве примера того послушания, посредством которого Христос также может поместить других людей в те же отношения с Богом, как Отцом, в которых Он находится Сам («Unterricht in der christlichen Religion», 42). Понятия заместительного или искупительного страдания и жертвы отвергнуты. По мнению Ричля, Бог есть лишь любовь: гнев, месть или осуждающая справедливость чужды Его сущности. Цель наказания — лишь воспитание человека.

Задача теологии, как ее видит Ричль, состоит в том, чтобы привести традиционное христианство в соответствие с «миропониманием» современного человека. В религии речь идет не об объяснении мира и не о теоретических, метафизических суждениях, но лишь об оценке ценностей. Цель — «христианская философия», которая полностью соответствует потребностям совершенной, нравственной и духовной религии.

Свою систему Ричль прежде всего излагает в подробном сочинении «Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versuhnung», I-III, 1870-1874 гг. (третий том содержит описание принципа). Краткое изложение представлено в его «Unterricht in der christlichen Religion» (1875 г.).

В своих произведениях Ричль выступил выразителем трезвой буржуазной формы религии, которая в большой степени шла навстречу ожиданиям культуры того времени. Своей рассудочностью и практи-

ческой направленностью его взгляды во многом напоминают социнианство и другие подобные формы рационализма. Подчеркивается этическая серьезность христианства, но в то же время его содержание сводится к мировоззрению и нравственности. Широкое влияние, которое оказывали идеи Ричля, объясняется не столько глубиной или оригинальностью его мыслей, сколько их способностью соответствовать общим требованиям духа времени и актуализировать проблемы, стоящие перед богословской мыслью того времени.

Среди приверженцев Ричля следует прежде всего назвать имевшего влияние также в Швеции Вильгельма Германа (Herrmann; ум. 1922; профессор в Марбурге), который во многих отношениях углубил и дополнил идеи своего учителя. Герман проводит более резкое разграничение между теологией и метафизикой, нежели Ричль: высказывания веры — это суждения, непосредственно связанные с личным переживанием Бога, поэтому они находятся на другом уровне, нежели все философские или метафизические высказывания. Оба эти вида суждений рассматриваются как несоединимые. Для Германа все содержание христианства сосредоточено вокруг откровения о Иисусе Христе. В то время как Ричль рационально и трезво выводит содержание веры из этого откровения, Герман подчеркивает личное переживание образа Христа как отправную точку веры. Религиозная реальность проявляется для человека лишь когда он через требования этического императива придет к осознанию собственного бессилия и вины. Нравственно серьезный человек подчиняется в глубине души, благодаря впечатлению от личности Христа, и таким образом приходит к вере. Идея всеобщего откровения отвергнута. Связующим звеном между естественным человеком и христианской верой в Бога является этика. Наиболее известные труды Германа — «Der Verkehr des Christen mitt Gott» (1886 г.) и «Ethik» (1901 г.).

К приверженцам Ричля можно также отнести известного историка догмы Адольфа фон Гарнака (Harnack; ум. 1930 г.; профессор в Берлине). Его вклад в теологию рассматривается в следующем разделе в контексте теологии на рубеже веков.

Английская теология в XIX веке

В развитии теологии в Англии в XIX веке определяющими являются, прежде всего, три фактора: высокоцерковное Оксфордское движение, местная философская традиция с характерным синтезом платонизма и христианства, а также приобретающий все большее влияние критический взгляд на историю.

Оксфордское движение зародилось в кругу богословов Оксфорда. Среди них был Джон Кибл (Keble, 1792-1866), который в своей известной проповеди о «национальном отпадении» (1833 г.) подверг жесткой критике либеральную политику парламента, позволявшего себе вмешиваться в дела церкви и своей преданностью идеалу секуляризированного государства, угрожавшего независимости церкви. Эта проповедь Кибла считается отправной точкой Оксфордского движения. К наиболее видным его представителям, кроме Кибла, также принадлежали Эдвард Пьюзи (Pusey; 1800-1882) и Джон Генри Ньюмен (Newman; 1801-1890). Последний издавал памфлеты «Tracts for the Time» (с 1833 года), посвященные положениям высокоцерковной программы, в которых иногда отчетливо проступают прокатолические тенденции. Подчеркивалась апостольская преемственность как основание священнослужения. Понимание Таинств и церкви также развивалось под сильным влиянием католических образцов. В трактате № 90 (издан в 1841 году) Ньюмен пытается доказать, что 39 артикулов можно истолковать таким образом, чтобы они соответствовали решениям Тридентского Собора. Первоначально Оксфордское движение стремилось подчеркнуть католический аспект англиканской церкви и таким образом добиться обновления в своей церкви, но Ньюмен, а вслед за ним и другие теологи, сделали из своей точки зрения выводы, побудившие их перейти в католическую церковь (Ньюмен — в 1845 году). Однако движение продолжалось и со временем стало более англиканским по своему характеру, оказав определяющее влияние на богословие и церковную жизнь в Англии в современный период. Одной из его отличительных черт является традиционализм. Богословская программа включает возвращение к теологии ранней церкви и к классической англиканской теологии XVI-XVII веков. По этой причине изучение трудов отцов церкви заняло центральное место в английском богословии. По инициативе приверженцев высокой церкви была проделана большая издательская работа (среди прочего «Library of Anglo-Catholic Theology», 88 томов, 1841-1866 гг.).

Поэт и философ С.Т. Кольридж (Coleridge; 1772-1834), несмотря на фрагментарность его философского и богословского наследия, оказал большое влияние на английскую теологию. Под влиянием немецкого романтизма и идеализма, а также английской платонической традиции (Кембриджские платоники XVII-XVIII веков) он выступил против деизма и создал синтез теологии и философии. Религиозное составляет для него духовную, мистическую реальность, в которую разум может проникать все глубже и глубже,

благодаря своей сопричастности божественной природе. Представляется, что Кольридж колеблется между пантеистическими и более ортодоксальными воззрениями. Размышляя о пограничных вопросах между философией и теологией, он расширяет горизонты теологии и создает альтернативу негативному отношению деизма и утилитаризма к христианству.

Под влиянием Кольриджа и прочих Фредерик Денисон Морис (Maurice; 1805-1872) продолжил платоновское направление в английской теологии. Его богословские взгляды можно назвать «христианизированным платонизмом», в центре которого находится соединение божественного и высшего человеческого, явленное во Христе, «Сыне Божием и Сыне Человеческом». Это соединение основывается на любви Божией, а также выражается в обитающем в каждом человеке Логосе, являющемся источником продолжающегося откровения, которое достигает совершенства во Христе. Морис истолковывает «вечность» (вечную жизнь, вечное наказание) не во временных, а в качественных категориях. Это вызвало сильное противодействие и привело к тому, что Морис был смещен с поста профессора в Оксфорде. Морис является представителем христианского идеализма, не отрицающего историческую истину христианства, но прежде всего взывающего к сердцу и к высшему в человеке.

Посредством влияния Кольриджа в английскую теологию проникает историко-критическое отношение к Библии, распространенное в Германии. Он советует изучать Библию как обычную книгу. Сначала такие тенденции вызывали сопротивление как среди сторонников высокой церкви, так и в евангелическом лагере, но постепенно положение историко-критического подхода укрепилось. Новые теории эволюции, изложенные Чарльзом Дарвином («О происхождении видов», 1859 г.) и Гербертом Спенсером, также сыграли в этом свою роль, хотя в течение длительного времени они вызывали ожесточенное сопротивление в области теологии.

Проявлением либеральных идей был изданный в 1860 году сборник «Essays and Reviews», в котором среди прочего отстаивалось право на свободу исследований в области богословия и высказывалось требование историко-критического подхода к Библии. Еще большее значение в этом отношении имел сборник «Lux Mundi» (1889 г.). Он не исходил из либеральных кругов, но был определенным выражением того факта, что даже в высокоцерковных англиканских кругах принимали историко-критический подход как

необходимую предпосылку теологии. Цель этого собрания эссе состояла в том, чтобы «привести христианское исповедание веры в правильное соотношение с современным развитием наших естественнонаучных, исторических и критических взглядов и с современными политическими и этическими проблемами».

Издателем «Lux Mundi» был Чарльз Гор (Gore; 1853-1932), представитель англиканской высокой церкви, стремившийся соединить ее принципы авторитета с принятием научных норм в теологии. Среди прочего, Гор проводил эту точку зрения в цикле лекций о воплощении. Не в последнюю очередь благодаря его влиянию, центром англиканского богословия стало воплощение, в отличие, например, от евангелического подхода, в котором центром христианства считается примирение. Для Гора характерно учение о кеносисе: Христос при воплощении отказался от Своих божественных качеств и подчинился человеческим ограничениям. Существует определенная связь между этой идеей и попыткой Гора соединить божественный авторитет Писания с критическим взглядом на Библию. Благодаря влиянию Чарльза Гора, высокая церковь стала развиваться в новом, более модернистском направлении, и он стал лидером течения, которое обычно называют либеральной высокоцерковностью.

Католическая теология в XIX веке

После периода упадка, наступившего в католической церкви под влиянием культуры эпохи Просвещения, начало XIX века, как и в протестантизме, ознаменовано подъемом и пробуждением нового интереса к церкви и теологии. Отчасти этому способствовали настроения, обусловленные периодом романтизма. На средневековую церковь, которую в эпоху Просвещения изображали в столь мрачных тонах, теперь смотрели с восхищением и уважением.

Определяющий вклад в обновление, через которое прошла католическая теология в XIX веке, внесла так называемая Тюбингенская школа. Ее виднейшим представителем был Иоганн Адам Мёлер (Möhler; ум. 1838), известный своей «Символикой», — обстоятельной критикой протестантского богословия. Эта школа прежде всего способствовала развитию исторической теологии. Тем самым она также проложила путь для нового и более глубокого понимания святоотеческой и средневековой традиции.

Учение католической церкви в своей классической традиции исходило из положительной оценки познавательной способности разума как предпосылки знания веры. В XIX веке появляется ряд

направлений, придерживающихся противоположной точки зрения: в так называемом *традиционализме* считается, что откровение и вера являются источником не только религиозного, но и естественного знания в области метафизики и морали; *онтологизм*, одним из представителей которого является Анри Маре (Maret; ум. 1884), следует прежней августинианской традиции и считает интуитивное знание о Боге основой всякого знания истины. Обе точки зрения были официально осуждены, первая — в постановлениях от 1840 и 1855 годов, а вторая — в 1861 году.

Совсем по-иному, нежели в двух вышеупомянутых направлениях, отвечает на вопрос о разуме и откровении течение, господствующее с середины XIX века, а именно *неосхоластика*, или *неотомизм*. Благодаря трудам многочисленных итальянских и французских богословов, а также Тюбингенской школе в Германии и выдающемуся немецкому теологу Й. Клойтгену (Kleutgen; ум. 1893), в центре интереса оказывается средневековая схоластика, не только в историческом богословии, но и в области догматики. Подтверждением господства этого направления является энциклика Льва XIII «Aeterni Patris» (1879 г.), в которой философия Фомы Аквинского предписывается как основная наука в высшем церковном образовании. Таким образом, в католическом богословии того времени этот богослов считается учителем церкви превыше прочих. Решением церковного законодательства (Cod. iur. can. 1366) предписывается, чтобы изучение и преподавание как философии, так и теологии в католических учебных заведениях осуществлялось в соответствии с идеями и принципами Аквината.

Вероятно, наиболее выдающийся католический догматик XIX века, Матиас Йозеф Шебен (Scheeben; ум. 1888), в своих трудах также свидетельствует о важности классической традиции как отцов церкви, так и средневековой схоластики. Он строит свою догматику на этих источниках и стремится в самостоятельном глубоком анализе вновь оживить наследие древней традиции. Шебен особенно подчеркивает отличие христианской веры от рассудочной или данной от природы. В этом контексте он предлагает выражение «сверхъестество», которое в его понимании означает сверхчувственное, недоступное для разума в вероучении («Die Mysterium des Christentums», 1865 г.).

В булле «Ineffabilis Deus» (1854 г.) Пий IX провозгласил догмат о «непорочном зачатии Девы Марии», то есть учение о том, что Мария благодаря особой привилегии сохранила незапятнанность первородным грехом. Это заявление, которое было уступкой требо-

ваниям народного почитания Девы Марии, ознаменовало новое понимание сущности догмата, поскольку очевидное в других случаях требование библейского или апостольского обоснования было проигнорировано. Провозглашение этого догмата предполагало право высшей церковной власти устанавливать новые положения вероучения, обязательные для церкви. Ватиканский Собор 1869-1870 гг., который католическая церковь считает двадцатым вселенским собором, подтвердил это учение и провозгласил догмат о непогрешимости Папы в вопросах вероучения: когда Папа выступает официально и определяет обязательные для всей церкви положения веры или нравственности, он обладает безошибочностью, которую Спаситель обещал Своей церкви.

В опубликованном в 1864 году перечне «errores modernorum», названом «Syllabus», Пий IX осудил такие учения как пантеизм и рационализм, социализм и индифферентизм, а также критическую и агностическую философию. Подобное отношение к различным формам современных взглядов развивалось и усиливалось в ходе продолжительной и с догматической точки зрения роковой борьбы против модернизма в конце XIX — начале XX века. *Модернизм* был обширным движением, представители которого стремились различным образом соединить католическую веру с современным культурным сознанием. Таким образом, они выступали за применение историко-критического метода к Библии, в философском отношении выступали против господствующей схоластики и стремились ввести современный философский подход. Оплотом новых идей стал «Католический Институт» в Париже, в котором некоторое время преподавал Альфред Луази (Loisy; ум. 1940), осуществляя программу критического изучения Библии. В энциклике «Providentissimus Deus» (1893 г.) Лев XIII, подчеркнул значение науки для изучения Библии, но предостерегал от опасности историко-критического подхода, подобного тому, приверженцем которого был Луази. Последний был смещен с должности, но продолжал выступать в защиту модернизма, например, в небольшом произведении «Евангелие и церковь» (1903 г.), написанном против сочинения Гарнака «Сущность христианства». В нем Луази защищает культ и догматы церкви, но в то же время показывает, что их нельзя вывести из Евангелия. Они являются более поздним созданием церкви после несостоявшейся парусии. Книга Луази была включена в индекс запрещенных, а он сам был отлучен от церкви в 1908 году.

Самым значительным выступлением церкви против модернизма стала булла Пия X «Pascendi Dominici gregis» (1907 г.), в кото-

рой многие различные тенденции и взгляды, подпадающие под понятие «модернизм», были подвергнуты обстоятельному анализу и осуждены как еретические. В том же духе в 1910 году было предписано, чтобы все учителя и священники исповедовали истину католической веры с опровержением заблуждений модернизма (антимодернистская клятва).

Несмотря на первоначальное неприятие критического подхода к Библии, научный подход утвердился в католической церкви, так же как и в других конфессиях. К рассматриваемому периоду относится вышеупомянутая булла «Providentissimus Deus» (1893 г.), в которой в определенных пределах предписывалось научное рассмотрение Библии. С ней можно сравнить изданную 50 лет спустя энциклику «Divino afflante Spiritus» (1943 г.), в которой были сделаны большие уступки научному критическому подходу. Провозглашенная несколько лет спустя булла «Humani generis» (1950 г.), однако, резко отвергает модернизм в новых формах, видя в нем угрозу для католической веры.

Наряду с ощутимым изменением взглядов на Библию в XIX веке, отношение к традиции в современной католической теологии также претерпело изменение. В теологии после Тридентского Собора под традицией (преданием) понимали источник откровения, параллельный Писанию, отдельный от письменного апостольского свидетельства и дополняющий его. Углубление контакта с богословием ранней церкви и Средневековья в XIX веке привело также к новому толкованию содержания традиции. Первопроходцами в этом отношении были вышеупомянутые Й.А. Мёлер и М.Й. Шебен, а также кардинал Ньюмен. Они рассматривали Писание и предание как органическое единство и понимали последнее как динамическую величину, включающую все учительное служение церкви. Писание также, с определенной точки зрения, является преданием. Они подчеркивали, что нельзя толковать Писание без традиции, но считали традицию уже не новым источником откровения наряду с Писанием, а продолжающимся развитием откровения. Новое отношение к традиции создает важную предпосылку для богословской дискуссии наших дней, а также для противостояния позиции евангелических церквей. Этот вопрос был рассмотрен на Втором Ватиканском Соборе (см. ниже).

Движения духовного пробуждения в XIX веке

Во второй половине XIX века прежде всего в англосаксонском мире, а также в скандинавских странах распространяются массовые

движения духовного пробуждения. Описание развития различных направлений и их ведущих представителей — предмет истории церкви. Предметом нашего внимания будут лишь некоторые основные идейные черты движений духовного пробуждения.

К движениям пробуждения в самом широком смысле слова можно также отнести такие явления, как грудтвигианство в Дании или Оксфордское движение в Англии, но как правило этот термин используется в более узком смысле. Даже среди наиболее типичных движений пробуждения существует заметное различие между направлениями свободных церквей, которые будут рассмотрены подробнее, и внутрицерковными движениями, выросшими в рамках существующих церковных организаций и при соблюдении их установлений.

К церковным движениям пробуждения можно, например, отнести шартауанство в Швеции (Х. Шартау, Schartau; второй пастор в Лунде, ум. 1825), движение Хауге в Норвегии (Х. Нильсен Хауге, Nielsen Hauge, проповедник из мирян, ум. 1824), «Die Erweckung» в Германии (см. выше), далее некоторые другие лютеранские движения пробуждения в Финляндии и Швеции, лидерами которых были Пааво Руотсалайнен (Ruotsalainen; ум. 1852), Ф.Г. Хедберг (Hedberg; ум. 1893) и Л.Л. Лестадиус (Laestadius; ум. 1861).

Промежуточное положение между более ранним пиетистским движением пробуждения и движением свободных церквей в XIX веке занимает внутрицерковное течение, получившее название «нового евангелизма». В Швеции оно связано с именем К.У. Розениуса (Rosenius; проповедник из мирян, писатель, издатель газеты «Пиетист» в 1842-1868 гг., ум. 1868 г.). В своей проповеди он прежде всего опирается на Лютера и обращается к наследию внутрицерковного пиетизма и движения гернгутеров, которое пользовалось большим влиянием в том регионе провинции Норланд, где он вырос. Он также испытал влияние методистских и реформатских проповедников. Несмотря на неприятие сепаратизма, в идейном отношении он создает связующее звено между некоторыми частями церковного движения пробуждения и свободными церквями, описанными ниже.

Баптизм, появившийся в прошлом столетии также в лютеранских регионах, происходит от баптистского движения в Англии и Америке. Оно, в свою очередь, имеет ранних предшественников в движении анабаптистов эпохи Реформации и в движении крестителей в Голландии, приверженцев которого называют меннонитами (по имени Менно Симонса, голландского пастора XVI века).

Другая ветвь движения пробуждения в XIX веке пошла по следам английского методизма и получила поддержку представителей этого направления. Так возникли новые методистские церкви, например, в скандинавских странах.

Массовому движению духовного пробуждения в Америке в XIX веке непосредственно предшествовало «The Great Awakening» (с 1734 г.), вдохновителем которого был выдающийся теолог и проповедник Джонатан Эдвардс (Edwards; конгрегационалист, ум. 1758). Видными лидерами пробуждения XIX века были Ч.Г. Финни (Finney; кроме Америки, также действовал в Великобритании, ум. 1875), а также американский проповедник Д.Л. Моуди (Moody; ум. 1899), который вместе с певцом методистом А. Сэнки (Sankey; ум 1908) также несколько раз посещал Великобританию и проводил там массовые духовные собрания. Выступавший в основном в Лондоне в церкви Metropolitan Tabernacle баптистский проповедник Ч. Спёрджон (Spurgeon; ум. 1892) также оказал на это движение пробуждения большое влияние, далеко выходящее за рамки его конфессии.

В Скандинавии первые баптистские общины были созданы в середине XIX века (Дания 1839 г., Швеция 1848 г., Финляндия 1856 г., Норвегия 1860 г.). Несколько позже методисты также создали свои общины в скандинавских странах (Норвегия 1856 г., Дания 1859 г., Швеция 1868 г., Финляндия 1884 г,), хотя это направление и раньше имело там сочувствующих и приверженцев. Например, большое значение имело двенадцатилетнее пребывание методистского священника Джорджа Скотта в качестве проповедника в Стокгольме (1830-1842 гг.). Его проповеди оказали глубокое влияние на К.У. Росениуса, который видел в нем пример для своей проповеднической деятельности.

Шведский Миссионерский Союз (создан в 1878 году), первоначально организованный как миссионерское общество, в действительности развился в свободную церковь конгрегационалистского типа, на вероучение которой оказал сильное влияние ее выдающийся многолетний руководитель П.П. Вальденстрём (Waldenstrцm; ум. 1917).

В учении и устройстве движения пробуждения свободных церквей имеют много общего. Особенности теологии движений пробуждения, возможно, станут более понятны, если рассмотреть их взгляды 1) на новое рождение и освящение, 2) на церковь и ее организацию, 3) на Таинства.

1) Как упоминалось ранее, в учении об оправдании методизм прежде всего воспользовался наследием лютеранства. Таким образом, он представляет оправдание как прощение грехов и вменение праведности Христа. Но в других течениях пробуждения оправдание, как правило, приравнивают к новому рождению и описывают как ощутимое изменение отношения человека. «Оправдание» должно означать, что человек действительно «делается праведным», а это предполагает внутреннее преобразование.

Вышеупомянутый Вальденстрём в начале 1870-х годов выдвинул идею о том, что оправдание в новозаветном смысле слова не может означать, что Сын умилостивил Отца, поскольку Бог неизменно исполнен любви. Вместо этого под «примирением» подразумевают изменение души человека. Эти рассуждения, которые резко противоречили традиционному учению о примирении, вызвали впоследствии ожесточенные споры. Представлению о примирении как о нравственном изменении в человеке («субъективное» примирение) противостояло общепринятое в церкви понимание того, что примирение означает предотвращение праведного Божия гнева за грех через жертву Христа («объективное» примирение). Вальденстрём строит свое учение о примирении на некоторых наблюдениях за языком Нового Завета — «так написано» — это тот аргумент, к которому он постоянно возвращается, но его идеи также соответствовали мощной либеральной традиции XIX века; они были следствием рационалистического и моралистического толкования христианства, представителем которого он является.

Постоянное освящение, понимаемое как совершенствование нового рождения, то есть преобразование, связанное с оправданием, — это тот пункт, который, как правило, больше всего подчеркивается в богословии и проповеди движений пробуждения. Христианин обязан жить в соответствии с новым законом Христа, который рассматривается не только как объяснение и повторение изначально данного закона или общечеловеческого закона десяти заповедей, но как высший нравственный порядок, согласно которому способен жить лишь верующий. Освящение строится на оправдании верой, но, в свою очередь, оно является предпосылкой того, что человек обретет блаженство, так же как и условием продолжения членства в христианской общине.

2) Понимание церкви и ее функций в движении пробуждения в свободных церквях, так же как и учение об освящении, в некоторых основных чертах является единообразным: церковь представляет собой конкретное сообщество верующих. Лишь тот, кто за-

явил о своей вере и своем желании жить в освящении, принимается в члены общины.

Тем не менее, внешние формы организации могут быть различными: в методизме существует определенный порядок принятия в церковь, а также международная централизованная церковная организация.

Другие движения пробуждения, такие как баптисты и Шведский Миссионерский Союз, придерживаются конгрегационалистских принципов, то есть исходят из того, что каждая местная община самостоятельна и представляет церковь Христову. Она должна быть открыта для всех верующих, но всех неверующих следует исключить из нее. Так же как каждый отдельный человек должен жить в освящении, то есть в борьбе против плоти при продолжающемся освобождении Святым Духом, община должна возрастать в святости и в соответствии со строгой церковной дисциплиной исключать тех, кто живет в неверии или открыто нарушает правила общины.

3) И наконец, что касается Таинств, то здесь существуют различные мнения как в области вероучения, так и по практическим вопросам.

Баптисты видят в крещении лишь символическое действие, посредством которого христианин исповедует свою веру и принимается в общину. Следствием этого понимания становится требование крещения исключительно взрослых. Различные направления баптистов приписывают крещению разное значение, но тем не менее, ни крещение, ни причастие, не рассматриваются как средства благодати, несущие прощение грехов.

Подобная реформатская точка зрения встречается также в других движениях пробуждения в свободных церквях, тогда как, например, Вальденстрём определенно отказывается от баптистского и символического понимания Таинств. Однако в Шведском Миссионерском Союзе существуют различия во мнениях и на практике.

Рассматривая современное развитие, можно отметить, что в области предпосылок вероучения произошли определенные изменения и что различия между большими конфессиями и свободными церквями уже не подчеркиваются столь резко, как прежде. В некоторых случаях это, возможно, связано с уравниванием доктрины, но, возможно, есть и другие причины. С обеих сторон продолжается работа по определению того, что считается наиболее важным в христианстве, поэтому ведется поиск более простых и существенных формулировок. Тем самым прежние противоречия устаревают. Вследствие этого в наши дни проводятся экуменические собеседо-

вания между официальной церковью и свободными церквями. Лучшим примером этого служат, пожалуй, переговоры, проходящие в Англии между методистской и англиканской церковью, имеющие целью полное объединение в скором будущем.

34. Теология начала XX века. Современные направления и идеи

Гарнак, Келер и Биллинг

Адольф фон Гарнак (Harnack; ум. 1930), упоминавшийся выше ученик Альбрехта Ричля, прежде всего известен как историк церкви и теологии. В этой области он занимал ведущее положение для своего времени и как никто другой владел обширным материалом в сфере патристики и экзегетики. Его самый известный труд, «Lehrbuch der Dogmengeschichte» (I-III, 1886-1890, несколько последующих изданий) был зрелым плодом многолетних исторических исследований.

В известном цикле лекций в Берлине в 1900 году, изданном в печати под названием «Das Wesen des Chrisrentums» («Сущность христианства») Гарнак стремится представить общую картину того, что он считает основным содержанием Евангелия. Если Вильгельм Герман (см. выше) прежде всего подчеркивал значение внутреннего индивидуального впечатления от личности Христа, Гарнак в большей степени рассматривает христианство как историческое явление. Вневременное в его вести, собственно содержание веры, совпадает с изначальным учением Иисуса Христа, которое можно почерпнуть из Евангелий; обрести содержание этого учения из документов было для Гарнака чисто исторической задачей и в этом отношении он рассматривает Евангелия как в основном достоверные тексты. Он обобщает проповедь Христа, или Евангелие, в следующих трех идеях, каждая из которых сама по себе может, по его мнению, вместить Евангелие во всей его полноте:

1) Царство Божие как реальность, открытая уже сейчас в сердце человека;

2) Бог как Отец, и абсолютная ценность человека;

3) Высшая праведность, о которой проповедовал Христос, то есть заповедь любви.

Это «простое учение Иисуса» было извлечено из Евангелий с помощью исторического метода; в то же время его можно рассматривать как концентрат высших религиозных истин. Таким образом, Гарнак связывает христианство с историей, но одновре-

менно представляет его как вневременную, всеобщую религию. Он противопоставляет христианские догматы изначальному Евангелию и считает догмат плодом более позднего развития, обусловленного влиянием греческой философии, «творением эллинского духа на почве Евангелия».

Как и у Германа, концепция христианства у Гарнака характеризуется ярко выраженным интересом к апологетике; в эпоху, когда, казалось бы, наука подрывала веру в христианские догматы, он стремится указать на те аспекты, которые, невзирая на любую научную критику, остаются действительными в христианстве. Необычно было то, что историческое толкование христианства у Гарнака во многих отношениях было опровергнуто именно экзегетическими и патристическими исследованиями, проведенными в первые десятилетия XX века.

Какое значение для христианской веры имеет история, с которой знакомит нас изучение Библии? Этот вопрос был одним из самых насущных в богословской мысли на рубеже веков. Мы уже видели, как Герман и Гарнак, которые оба принадлежали к либеральному направлению и были учениками Ричля, отвечали на этот вопрос по-разному. Для Германа основание веры заключалось в отношениях доверия, возникающих, когда образ духовной жизни Христа оживал для человека через слово Библии. Таким образом, он направляет от исторического к вневременному личному переживанию встречи со Христом. Гарнак понимает христианство прежде всего как историческую реальность. Благодаря исторической науке можно прийти к Евангелию, которое является изначальным учением Христа. А в своем историческом контексте в то же время является вневременной истиной, представляющей идеальную религию.

В 1892 году Мартин Келер (Kähler; профессор в Галле, ум. 1912) издал небольшое произведение «Der sogennante historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus» («Так называемый исторический Иисус и исторический библейский Христос»). Келер выступил против попыток либерального богословия создать образ исторического Иисуса. На самом деле, такой образ является подделкой, поскольку сохранившиеся источники, то есть, прежде всего Евангелия, не ставили перед собой цель создания какой-то биографии Иисуса в современном смысле слова, но закладывали основание для проповеди церкви о Христе. Целью Евангелия было не научное описание личности, но основывающая церковь и создающая веру проповедь. Христос, которого принимает вера, идентичен историческому («geschichtliche») Христу, о котором свидетельствует

вся Библия. Когда Келер проводит различие между «historisch» и «geschichtlich», под первым термином он подразумевает то, что современная историческая наука относит к области фактов, тогда как второй термин обозначает историческое в его значении для человечества или для живущего сейчас человека. По мнению Келера, вера имеет отношение не только к историческому, но и к чему-то «надисторическому», то есть вечному, решающему для спасения, явленному в исторических событиях, о которых свидетельствует Библия.

Книга Келера сохраняла свою актуальность на протяжении всего XX века. Его идеи предвещают некоторые тенденции в теологии, которые определенное проявятся в дальнейшем: мысль о том, что Евангелие по самой своей сути находится на службе проповеди и ставит перед собой цель продолжения проповеди о Христе в христианской церкви, была подхвачена в экзегетике так называемой школы истории формы; она также стала основной идеей в так называемой «керигматической» теологии, представителем которой является Карл Барт и его последователи.

Во взглядах Келера, например, в его повышенном внимании к «надисторическому», есть идеалистические черты. Этот термин сам по себе можно истолковать как указание лишь на трансцендентальное, вечное, находящееся над историей. Однако это неверно. Келер считает, что важное для веры можно найти именно в истории, в историческом Христе Библии («totus Christus»), а не только в Его духовной жизни (Герман), и не только в некоторых вневременных религиозных идеях в Его проповеди.

Историческая критика Библии, которая началась намного раньше, но стала господствующей лишь к концу XIX века, может показаться разрушающей веру, поскольку вера связана с вневременным и неизменным учением, раз и навсегда изложенным в Библии, таким образом, Библия во всей ее полноте должна рассматриваться как абсолютная истина. Разрешение проблем, вызванных новой библейской критикой, стало важным делом для богословов на рубеже веков. Мы уже видели, как Мартин Келер пытался преодолеть эти трудности: предполагаемый «исторический» Иисус — современная подделка. Реальный, библейский Христос был проповедующим Христом, живым и присутствующим в церкви. Христос, в которого верует христианская вера, и тот, о котором свидетельствуют Евангелия — один и тот же. Историческая «критика» текстов никогда не сможет достичь больших глубин, чем первые «свидетельства веры». Их следует рассматривать как таковые, то есть как звено в проповеди первой церкви.

Подобные проблемы затрагивает Эйнар Биллинг (Billing; профессор в Упсале, епископ Вестероса, ум. 1939), который ясно показывает, что библейское откровение, в отличие от греческой мудрости, было связано не с всеобщим знанием понятий, но с историческими фактами, с действиями Бога по отношению к Своему избранному народу и с историей Иисуса Христа. Хотя противопоставление греческого и библейского мышления не является столь глубоким и значительным, как это часто стремились показать, открытие Биллинга, тем не менее было позднее названо «динамической» идеей откровения в Библии и сохранило свою ценность. Оно изменило не только сам подход к Библии, но и представление о задаче теологии. Если, согласно Библии, контакт с божественным и вечным осуществляется посредством вмешательства Самого Бога в историю, а не через вневременное знание о вечных истинах, задача теологии также не может состоять в том, чтобы представить христианство как логически безупречную систему; теология должна тем или иным образом воздать должное историческому и динамическому в библейском откровении.

Биллинг также стал выдающейся фигурой в современной шведской теологии и в других отношениях. Своим научным исследованием учения Лютера о государстве (1900 г.) он положил начало современному изучению Лютера в Швеции, которое в 1920-е — 1930-е годы заняло ведущее место в шведском богословии и также оказало большое влияние на систематическое богословие. Здесь обычно говорят о «лютеранском Ренессансе», который стал важным вкладом в протестантскую теологию XX века. Подобные исследования Лютера также развивались на континенте под руководством таких ученых, как историки церкви Карл Холл (Holl) и Генрих Бёмер (Böhmer), а также систематики Карл Штанге (Stange), Рудольф Герман (Hermann) и Пауль Альтхаус (Althaus).

Биллинг внес важный вклад в дискуссию о сущности церкви, сформулировав так называемую «идею религиозно мотивированной народной церкви». Он исходит из территориального характера приходов шведской церкви (вся страна поделена на церковные приходы) и считает, что в этом заложен порядок, вполне выражающий вселенский характер проповеди о благодати. Обязанность церкви — проповедовать Евангелие всему народу. По мнению Биллинга, религиозно мотивированная народная церковь не привязана к государственной церковной организации; его идея церкви также не построена на представлении о всеобщей религиозности, которая должна составлять фундамент христианской проповеди. Эта идея была явно направлена против свободных церковных объеди-

нений с их представлением о церкви как о собрании только верующих. Однако в концепции народной церкви у Биллинга неясным остается вопрос о церковной дисциплине и вероисповедании как основании для сообщества церкви.

Религиозно-историческая школа

Когда А. фон Гарнак читал лекции о «сущности христианства», он полагал, что можно чисто историческим путем, через исследование изначальной проповеди Христа, дать действительное для всех описание христианской религии. В это же время в экзегетических исследованиях проявилась другая тенденция, которая, казалось бы, противоречила предпосылкам Гарнака и либеральной теологии: мы видим ее у группы богословов, которую обычно называют религиозно-исторической школой.

Если с помощью исторического метода исследовать истоки христианской религии, можно обнаружить не только всеобщую религию, но и ряд идей и предпосылок, настолько чуждых современному мышлению, что их нельзя осмысленно перенести в наше время и сделать элементом религиозного обучения.

К этим чуждым элементам тогдашней (раннехристианской) религии относятся прежде всего эсхатологические и апокалиптические, унаследованные Христом и Его учениками из позднего иудаизма. В работе об идее царства Божия в проповеди Христа («Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes», 1892 г.) молодой немецкий ученый Иоганнес Вейсс (Weiss) с помощью чисто экзегетического метода показал, что проповедь Христа о царстве Божием указывала на грядущее, эсхатологическое господство Божие, которое наступит при предстоящем конце этого мира.

Тем самым была серьезно поставлена под сомнение либеральная идея царства Божия (например, у Ричля, см. выше), поскольку она рассматривала царство Божие как мирское, уже осуществленное в вере и все более проявляющееся в христианском обществе.

Иоганнес Вейсс и прочие ученые указывали на чуждые для нашего времени, восходящие к восточной и поздней иудейской религии, элементы в раннем христианстве. Они начали проявлять интерес к религиозно-историческому контексту и видели христианство как звено в развитии как древней восточной, так и эллинистической иудейской истории религии. Возможно ли было при таком основном подходе все же придерживаться христианства как религии, приспособленной к нашему времени и отвечающей современным религиозным потребностям? Это стало проблемой для

религиозно-исторической школы. Она была движима глубоким научным интересом и способствовала крушению целого ряда иллюзий сторонников либерализма о создании приспособленной к современному мышлению веры во Христа.

Религиозно-историческая школа имела большое значение с научной точки зрения и привлекла внимание к тому, в чем заключается своеобразие христианства. Именно на фоне углубленного изучения истории религии проснулся интерес к изучению христианства в его историческом своеобразии, без приспособления к современным рационалистическим предпосылкам. В этой области религиозно-историческая школа провела важную подготовительную работу, но нельзя сказать, что она сама достигла каких-либо определенных или существенных результатов. На практике многие ее представители придерживались общепринятых идей либеральной теологии, как только речь заходила об описании основной вести христианства.

Тот факт, что рассматриваемое направление не привело к ожидаемым результатам, возможно, объясняется прежде всего тем, что составленное представление о религиозно-историческом развитии было в большой степени конструкцией, чуждой для исследуемых текстов. Цель не соответствовала собственному взгляду христианства на свои источники: цель состояла не в том, чтобы понять эти тексты в их своеобразии, но в том, чтобы на их основании сконструировать религиозную историю Израиля и раннего христианства. В этой программе заключалась и сила, и слабость религиозно-исторической школы.

Открытие И. Вейсса о том, что царство Божие в проповеди Христа относится к будущему, которое ожидает за пределами века сего, было подробнее разработано Альбертом Швейцером (Schweitzer; ум. 1965) в опубликованном в 1906 году исследовании «Von Reimarus zu Wrede» (более поздние издания озаглавлены «Die Geschichte der Leben-Jesu Forschung»), в котором Швейцер истолковывает не только некоторые проповеди Христа, но и все Его служение, как имеющее целью ускорить падение существующего миропорядка и наступление царства Божия.

Когда ожидания возвращения Христа и наступления царства Божия не осуществились, содержание христианской вести постепенно изменилось. Все церковное учение, так же как и проповедь Нового Завета, следует истолковывать в свете этого первоначально ожидаемого, но затем не сбывшегося эсхатологического переворота.

Тезис Швейцера, получивший название тезиса «последовательной эсхатологии», построен на недостаточном экзегетическом ос-

новании. Впоследствии исследователи отказались от него, но он имел большое дискуссионное значение. Швейцер с максимальной ясностью подчеркивал, что предполагаемая изначальная проповедь Христа не предназначена для применения, но принадлежит к чуждой нам апокалипсической сфере.

Понимание самим Швейцером христианства как актуальной религии никак не связано с результатами его собственных исследований сущности раннего христианства. С другой стороны, он также почерпнул некоторые идеи из немецкого идеализма и гуманизма и сделал идею «почтения к жизни» («Ehrfurht vor dem Leben») отправной точкой религии.

Швейцер был наиболее радикальным приверженцем программы религиозно-исторической школы, но ее тенденциям следовал также целый ряд других выдающихся ученых, таких как, например, Герман Гункель (Gunkel; ум. 1932), который своим комментарием к Книге Бытия (1901 г.) внес важный вклад в историю литературы Ветхого Завета, и Вильгельм Буссе (Bousset; ум. 1920), который, исходя из нового религиозно-исторического понимания исследовал представления ранней церкви о Христе (в работе «Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis auf Irenäus», 1913).

Наряду с вкладом религиозно-исторической школы в изучение Библии происходит также резкое пробуждение интереса к всеобщей истории религии (Натан Сёдерблум, Söderblom, Эдуард Леман, Lehmann) и религиозной психологии (В. Джеймс, James, труд которого «Многообразие религиозного опыта», (1902 г.) заложил основы современного эмпирического исследования религии).

Выдающимся историком и религиозным философом, которого также можно отнести к представителям религиозно-исторической школы, был Эрнст Трёльч (Troeltsch; профессор в Гейдельберге и других университетах, ум. 1923). Он сделал выводы из радикального религиозно-исторического понимания христианства: его нельзя понимать как абсолютную религию, но лишь как высшую с исторической точки зрения форму личной религии. Трельч пытался разрешить проблему «откровение — история», Основной вопрос для него таков: каким образом при последовательном историческом истолковании христианства можно все же настаивать на его значении для спасения и его роли в современной проповеди? Сам он стремился найти синтез культуры и обращался к идее естественной религии. По мнению Трёльча, все оценочные суждения, как религиозные, так и нравственные, построены на определенных предпосылках, данных в человеческом разуме (религиозном априори).

Трёльч ясно сознавал значение личного решения, личной свободы, но проблема того, как связать это понимание с критическим эмпирически-индуктивным взглядом на историю, осталась для него нерешенной. Однако своими идеями он предвосхищает дальнейшее развитие и указывает на тенденции, которые проявятся впоследствии с несравненно большей силой: с одной стороны, подчеркивание роли христианства как проповедуемой вести, побуждающей индивида принять решение здесь и сейчас (диалектическая теология); с другой стороны, продолжение дискуссии о правомерности и богословском значении исторического истолкования христианства.

Систематические идеи религиозно-исторической школы не имели большого значения для будущего и в основном давно забыты. Тем не менее рабочие методы и чисто исторические исследования, созданные в рамках этого направления, сохранили свою важность до сих пор.

Диалектическая теология

Сразу по окончании Первой мировой войны швейцарский пастор по имени Карл Барт (Barth; род. 1886 г.; с 1935 года — профессор в Базеле)[202] издал комментарий к Посланию к Римлянам (Der Römerbrief, 1919 г.; предисловие 1918 г.). В этой книге был высказан резкий протест против общепринятой теологии, против всей традиции со времен Шлейермахера, в которой христианство основывалось на человеческом опыте, а вера рассматривалась как фактор духовной жизни человека. Это также был протест против школ, превративших теологию в религиоведение и не знающих никакого иного толкования Библии, кроме историко-критического анализа. Несколько лет спустя комментарий Барта к Посланию к Римлянам вышел вторым изданием (1922 г, предисловие — 1921 г.). Этот полностью переработанный вариант можно считать отправной точкой для направления, получившего впоследствии название диалектической теологии. Его ведущим представителем был Карл Барт, ближайшим единомышленником которого был Эдуард Турнейсен (Thurneysen; род. 1888; пастор в Швейцарии, позднее — профессор в Базеле).[203] К течению также принадлежали Эмиль Бруннер (Brunner), который, как и Барт, был реформатским теологом (профессор в Цюрихе, ум. 1966) и лютеранский богослов Фрид-

[202] Ум. 1968. — Прим. перев.
[203] Ум. 1974. — Прим. перев.

рих Гогартен (Gogarten; род. 1887 г., с 1935 г. — профессор в Гёттингене).[204]

В 1930-е годы произошел разрыв между Бартом и Бруннером; Гогартен также отошел от бартианской теологии; после этого уже нельзя говорить о диалектической теологии как едином направлении.

В связи с этим мы рассмотрим некоторые основные идеи творчества Барта. В его невероятно обширном наследии следует отметить такие произведения (кроме вышеупомянутого комментария к Посланию к Римлянам): «Das Wort Gottes und die Teologie», 1925 г., (сборник статей, имевший очень большое значение для начала диалектической теологии), «Christliche Dogmatik — Prolegomena», 1927 г. (первый, неоконченный вариант его догматики), «Fides quaerens intellectum», 1931 г. (толкование богословия Ансельма), «Christliche Dogmatik», издается с 1932 г. (большая, до сих пор не завершенная догматика, двенадцатый том которой (часть IV, 3, 2) вышел в 1959 г.).[205]

Барт также издавал произведения, посвященные политическим вопросам. Он был одним из лидеров немецкого движения «Исповедующая церковь» во времена нацистов и был выслан из Германии в 1934 году. Так называемое Барменское заявление (своего рода кредо церкви, борющейся против фашизма) было построено на теологии Барта и во многом принадлежало его перу. В последние годы Барт стремился добиться большей открытости по отношению к коммунистической идеологии со стороны церкви («Eine Schweizer Stimme», 1945 г.).

Барт внес важный вклад в спор о крещении. В работе «Die kirchliche Lehre von der Taufe», 1943 г., он, исходя из реформатской традиции, отвергает крещение младенцев и рекомендует крестить взрослых.

Диалектическая теология была одним из последствий кризиса культуры, наступившего после Первой мировой войны; среди прочего она явилась резкой реакцией против теологии, представленной религиозно-исторической школой. Барт не желает отвергать историко-критическое толкование Библии как таковое, но считает, что оно не смогло добиться своей цели, поскольку занималось второстепенными вопросами, упуская из виду главное, о котором говорит текст. Он желает (в «Der Römerbrief») заменить одностороннее филологическое и историческое истолкование углубленным «диалектическим» описанием самого предмета. Образец для себя

---

[204] Ум. 1967. — Прим. перев.

[205] После отставки и серьезной болезни Барта план работы над «Христианской догматикой» был пересмотрен, и последний раздел вышел в 1967 году. — Прим. перев.

он видит прежде всего в классической христианской традиции, например, у реформаторов — Лютера и Кальвина. Однако толкование Библии у Барта не копирует подход реформаторов: в отличие от Лютера, диалектика текста заключается для него не в противоположности между гневом и милостью Бога, между грехом человека и даруемой Богом праведностью, но принципиальное противопоставление проводится между вечностью и временем, между Богом, как Богом, и человеком, как человеком. «Если у меня есть система, то она в наибольшей степени заключается в том, что я сосредотачиваю внимание как на позитивном, так и на негативном значении того, что Кьеркегор называл «бесконечным качественным различием» между временем и вечностью. «Бог — на небесах, а ты — на земле». Отношение этого Бога к этому человеку и отношение этого человека к этому Богу является для меня как темой Библии, так и суммой и сущностью философии» («Der Römerbrief», предисловие ко второму изданию).

Следствием этой основной концепции становится, как правило, отрицание человеческого для того, чтобы дать место откровению, чему-то совершенно иному, явленному через Слово Божие тому, кто со смирением оставляет место для действия Божия и для той вести, которую проповедует церковь.

Идеи Барта об откровении или о Слове Божием, рассмотрению которых посвящены два первых тома «Церковной догматики» (1932–1938) характеризуются противопоставлением вечности и времени. Эта предпосылка отражает влияние идеализма на теологию Барта, которая в прочих аспектах выступает против идеалистической традиции. В этом контексте «вечность» означает не вечность как продолжение времени или вечность в библейском смысле слова как новый мир. Этот термин обозначает нечто чисто трансцендентное, не имеющее отношения ко времени и поэтому одинаково присутствующее в любом времени. Отношения между Богом и человеком воспринимаются как непосредственная параллель противопоставления вечности и времени.

Поэтому слово и действие Божие никогда нельзя отождествлять с человеческим словом или историческими событиями в Библии, но следует рассматривать как нечто чисто трансцендентное. Для теологии это среди прочего означает отрицание так называемого естественного богословия. Божественное означает отрицание человеческого, и невозможно вообразить, что оно может быть заложено в природе человека или как-то связано с ней. Далее, Библия и история спасения рассматриваются лишь как аналогии трансцендентного слова Божия и действия Божия и как свидетель-

ство («Zeugnis») о нем. Проповедуемое и письменное Слово — единственное посредничество между Богом и человеком — является лишь указанием (Hinweis) на собственно откровение Божие, то есть Слово Божие в его абсолютном и трансцендентном смысле.

Это является основанием для использования Бартом так называемого диалектического метода (то есть противопоставления различных точек зрения и высказываний для того, чтобы они взаимно объясняли бы описываемый предмет). Барт считает, что содержание откровения можно объяснить или выразить не в прямых высказываниях (это было бы «догматическим» методом), но лишь через постоянное столкновение противоположных высказываний, что ведет к балансированию между утвердительными и отрицательными высказываниями; вопрос превращается в ответ, а ответ — в вопрос. «Остается лишь соотнести положительное и отрицательное друг с другом. Пояснить «нет» через «да», а «да» — через «нет», не задерживаясь более чем на миг на определенном «да» или «нет»; таким образом, например, говорить о славе Божией в творении только для того, чтобы немедленно подчеркнуть, что Бог полностью скрыт от наших глаз в природе, говорить о смерти и преходящем качестве жизни лишь для того, чтобы помнить о величии совершенно иной жизни, которая встречает нас в самой смерти» («Das Wort Gottes und die Teologie», s. 172).

Мысль о проповеди, или «керигме», пользуясь широко распространенным термином, как отправной точке теологии, является у Барта фундаментальной и была перенята у него современными богословами, многие из которых далеки от диалектической школы.

Сам Барт был приходским пастором, и когда он выступал как теолог, то считал, что теология должна полностью находиться на службе проповеди. Точне говоря, ее задача состоит в том, чтобы критически оценивать и направлять проповедь. В первую очередь это относится к догматике, задача которой определяется следующим образом: «Догматика как богословская дисциплина есть научная самокритика христианской церкви, относящаяся к содержанию ее определенного языка о Боге» («Церковная догматика», I, 1, 1).

Проповедь занимает центральное положение не только как предпосылка деятельности теологии, но также как точка, в которой слово Божие встречается со слушающей общиной в настоящем времени и в которой, таким образом, происходит встреча человека с Богом, побуждающая принять решение и уверовать. Многие современные теологи соединили эту основную идею с экзистенциальной философией, как, например, школа Бультмана. В наши

дни говорят о «керигматической» теологии, в отличие от школ, имеющих историческую направленность, и от теологии, которая видит свою задачу прежде всего в описательном или критическом анализе христианской традиции.

От учения Барта о слове Божием перейдем к его христологии. Слово Божие существует не только в проповедуемой вести, но проповедь также указывает на письменное Слово, то есть Библию, которая является нормой для проповеди и критерием, в соответствии с которым следует оценивать проповедь. Но Писание в прямом смысле не является Словом Божиим, но в свою очередь указывает на «явленное» Слово, то есть на скрытое явление Бога во Христе. Библия «свидетельствует» об откровении, свершившемся во Христе. «Свидетельствовать» («bezeugen») означает в данном случае «указывать в определенном направлении за пределы самого себя на нечто иное» («Христианская догматика» I, 1, 114). Божественное нельзя ни в каком отношении сравнивать с чем-либо временным или человеческим; поэтому последнее может лишь «указывать» на первое.

Пропасть между Богом и человеком была преодолена лишь однажды, а именно в воплощении, которое означает, что вечное Слово Божие избрало и приняло человеческую сущность в Иисусе Христе. Это явилось выражением суверенной свободы Бога и произошло исключительно как акт божественной свободы, пример которого Барт видит в рождении от девы: чудо воплощения свершилось без участия мужчины.

Христология, разработанная Бартом на основании этих предпосылок, занимает центральное место в его догматике. Поскольку между божественным и человеческим невозможен никакой иной контакт, кроме осуществившегося в воплощении, все вопросы догматики сводятся к христологии. Отношения между Богом и человеком (основная тема теологии) наилучшим образом представлены во Христе. В Нем отражается Божие действие по отношению к человеку, а также послушание человека и его возвышение до богоподобия. Сотворение мира не имеет никакого иного значения, кроме предвосхищения действия Божия, осуществившегося во Христе. Учение о церкви и этика также разрабатываются в соответствии с христологической схемой: предполагается, что они объясняют отношения между Богом и человеком, пример которых предстает в личности и деяниях Христа.

Особенно характерна для построений Барта связь между учением о предопределении и христологией. Он, как представитель реформатской традиции, придерживается учения о двойном пред-

определении. Однако выражение «предопределение» для него не означает, что некоторые люди избраны к спасению, а другие — к погибели. Оно относится ко Христу, который одновременно представляет и избрание, и отвержение человека Богом. Участь Христа отражает вечный процесс внутри Троицы, в котором Бог избирает Сына, а в Нем — человека, отвергая Сына и подвергая Его смерти для того, чтобы возвысить Его в вечную славу через Воскресение. Таким образом, предопределение есть решение Бога в вечности, означающее, что человек (все люди) принимается для спасения, поскольку Сам Бог в образе Сына берет осуждение на Себя.

Отсюда следует, что новозаветное повествование об Иисусе из Назарета в истолковании Барта само по себе является не вестью о спасении, но лишь указанием или образом того, что происходит в сфере вечности как процесс внутри Божества. Спасение имеет всеобщий характер и воспринимается практически как трансцендентное событие, о котором письменное слово может лишь представить свидетельство («Zeugnis»).

Смерть и воскресение Христа рассматриваются как аналогия вечного процесса, в котором Бог отвергает и избирает Сына. При таком толковании земная жизнь Христа вообще имеет второстепенное значение. Лишь смерть является примером отвержения, так же как воскресение знаменует вечное избрание.

В то же время происходящее со Христом представляет собой парадигму для всего человечества. Через знание о вечном спасении человек становится сопричастным ему. Это знание он обретает через то, что говорится о Христе, то есть через проповедуемое слово.

Таким образом, христология Барта в итоге приводит к философскому учению о всеобщем спасении. При ее сравнении со взглядами ранней церкви можно увидеть, что концепция Барта достаточно своеобразна: в ней есть как докетическая, так и несторианская тенденция. Докетическая, поскольку евангельское повествование становится иллюстрацией божественного процесса внутри Троицы, а несторианская — поскольку человеческая природа Христа никогда не отождествляется с Его божественностью, но воспринимается лишь как аналогия божественного. Последнее можно выразить в других терминах, сказав, что историческое, то есть новозаветное, свидетельство о Христе (которому Барт придает большое значение как таковому), имеет какой-либо смысл лишь поскольку оно является выражением того, что Барт называет «die Urgeschichte», то есть вневременного процесса внутри Божества, действия Отца по отношению к Сыну.

«Христоцентрический» характер теологии Барта ведет к резкому отрицанию любых форм «естественного» богословия. Уже в комментарии к Посланию к Римлянам он подвергает критике человеческую религиозность, то есть естественную религию, основанную на лишь опыте человека и рассматривающую религию как часть этого опыта. Все, что принадлежит человеку, должно быть уничтожено божественным словом, которое «приходит свыше» в бытие человека и ставит его перед выбором.

Когда Эмиль Бруннер в произведении «Natur und Gnade» (1934 г.) заявил о том, что у естественного человека должна быть точка соприкосновения с проповедуемым словом, для того чтобы оно могло действовать, Барт ответил категорическим «нет». Он отверг не только естественное богословие в традиционной форме (мнение о том, что человек имеет определенное знание о существовании Бога, а также естественное знание о добре и зле), но и представление Бруннера о «точке соприкосновения» (в произведении, озаглавленном «Nein», 1934 г.). Спор привел к расколу между двумя теологами. Тем не менее отрицание Бартом естественного богословия произвело сильное впечатление на современных теологов даже за пределами диалектической школы, что отчасти отразилось в Барменском заявлении 1934 года.

Когда Барт выступил как теолог, он заявил, что опирается среди прочего и на идеи Кьеркегора и Достоевского. В ранний период своего развития он также непосредственно обращался к экзистенциальной философии того времени, но позднее (а именно в «Христианской догматике», 1927 г.) удалился от любой философии. Так же как проповедуемое Слово само может пробудить понимание у слушающих его без какой-либо точки соприкосновения, следует заниматься теологией Слова без поиска контактов с философскими учениями и системами.

Учение Барта о Слове и его христология точно соответствуют друг другу, если рассмотреть структуру идей. Слово Божие содержится в Священном Писании, но само Писание не является Словом Божиим в собственном смысле: оно лишь свидетельствует о Слове и указывает на вечное Слово Божие. Таким же образом, исторический Христос не является Сыном Божиим или Сыном Человеческим в подлинном смысле слова. Он «иллюстрирует», представляет по аналогии действие вечного Сына Божия и являет пример действий человека по отношению к Богу. Можно даже сказать, что Христос как историческая личность не осуществляет спасения во времени, но лишь свидетельствует («bezeugt») и проповедует вечное спасение, которое является ре-

альностью в вечном решении Бога (ср. R. Prenter, Studia Theologica, Vol. XI, 1957, s.1 и далее).

Вследствие этого спасение рассматривается прежде всего в аспекте знания: смерть и воскресение Христа знакомят человека с вечным спасением, которое состоит в том, что Отец отвергает и возвышает Сына. Тот, кто осознает это, примиряется с Богом. Библейская история спасения — лишь образ вечной «истории спасения». Через первую человек узнает о последней. По мнению Барта, в этом и состоит примирение. Прощение грехов, оправдание являются аналогиями и представляют здесь во времени вечное спасение, которое одно есть основание и подлинный предмет веры.

Пауль Тиллих

Теологию, совершенно иначе организованную, но тем не менее в определенных отношениях родственную бартианской, создает Пауль Тиллих (Tillich; профессор во Франкфурте-на-Майне, в Гарварде В США и в других университетах, ум. 1965), который, несмотря на свое немецкое происхождение, оказал наибольшее влияние на развитие богословия в Америке.

Тиллих исходит из прежней немецкой философской традиции, и в своей эклектической системе соединяет ее с идеями философа Эдмунда Гуссерля и философии экзистенциализма. Он выступает и как религиозный философ, и как теолог: основная проблема в его творчестве — отношение между теологией и философией, между откровением и эмпирической реальностью, а также между теологией и культурой.

Со времен резкого выступления Кьеркегора против системы Гегеля построение идеалистической системы и экзистенциональный подход представлялись несоединимыми противоположностями. Своеобразие взглядов Тиллиха состоит в том, что он строит систему в строго идеалистическом стиле, но соединяет свою систему с «экзистенциальным анализом», в котором он желает использовать стимулы экзистенциального мышления. Тем не менее то, что он говорит о положении человека по отношению к важнейшим вопросам бытия, о его «экзистенции», точно соответствует содержанию системы. Это можно истолковать, сказав, что система имеет основное значение, определяющее содержание экзистенциального анализа.

По мнению Тиллиха, предметом богословия является то, что составляет нашу «главную заботу» («ultimate concern»). Для того

чтобы понять, в чем она состоит, Тиллих использует традиционные термины онтологии: главная забота есть то, что определяет наше «бытие или небытие». Бог, который «есть само бытие» («the Being itself») — ответ на главные вопросы человека. Человек находится в положении отчуждения по отношению к истинной реальности. Но поскольку Бог входит в экзистенцию человека, Он дарует ему возможность обрести свое предназначение, новое бытие («the New Being»), которое осуществляется во Христе.

Таким образом, система построена на своего рода онтологии, которая, как предполагается, дает абсолютный ответ на вопросы, задаваемые человеком в его состоянии отчуждения в экзистенции. Соответствие («the correlation») вопроса и ответа, системы и экзистенциального анализа составляет суть метода, которым прежде всего пользуется Тиллих.

Содержание христианского догмата входит в систему, но каким-то образом теряет в ней свой подлинный характер. Оно постоянно истолковывается как символы, которые должны служить иллюстрацией перехода человека от отчуждения в экзистенции к новому бытию. То, что соединение между Богом и человеком, между бытием и экзистенцией иллюстрируется именно новозаветным образом Иисуса из Назарета, является случайностью. Это соединение можно было бы выразить и другими символами. Историчность земной жизни Христа, Его смерти и воскресения, не имеет значения в контексте системы (ср. K. Hamilton, «The System and the Gospel», 1963).

В эпоху, столь ярко окрашенную влиянием экзистенциального мышления, основоположником которого был Кьеркегор, и осознанием исторических связей христианства, теологическая система Тиллиха может показаться пережитком прежней идеалистической традиции. Но за его верой в абсолютную систему и метафизическими построениями скрывается апологетический интерес — представить христианство как путь к выходу из разобщенности современного существования к осознанию целостности, которое, согласно самой системе, соответствует глубочайшей потребности человека.

Тем самым Тиллих также стремится создать синтез культуры, в котором гуманизм и христианство соединились бы в совершенной гармонии. В этом отношении его теология резко противоречит взглядам Барта. Важнейший труд Тиллиха — «Систематическое богословие» (I-II, 1954-1957). Значительная часть его творчества относится к сфере религиозной философии.

Небольшое произведение «Neues Testament und Mythologie», 1941 г., (позже включено в большой труд «Offembarung und Heilsgeschehen», написанное известным экзегетом Рудольфом Бультманом (Bultmann; род. 1884, профессор в Марбурге),[206] послужило отправной точкой для интенсивных богословских споров в течение последующих десятилетий. В дискуссию внесли вклад многие деятели церкви и науки. Так называемый бультмановский спор затронул ряд основных вопросов как в экзегетической, так и в систематической теологии; он является одним из важнейших событий в послевоенном развитии богословия.

В упомянутом произведении Бультман исходит из того, что миропонимание в Новом Завете, так же как и его представления о бесах и вмешательстве сверхъестественных сил, о чудесах, о предсуществовании Христа, о драматических событиях последних дней и т.д., несоединимы с восприятием реальности, в которой живет современный человек. Эти элементы Нового Завета Бультман называет «мифологическими». Проблема заключается в том, как следует относиться к ним в современном изложении, как истолковать «мифы».

По мнению Бультмана, мифологическое в Новом Завете относится не только к второстепенным, но и к существенным для веры аспектам. Поэтому решение, предлагаемое либеральной теологией (устранить мифическое и сохранить лишь основные нравственные и религиозные идеи) не представляется удовлетворительным. Нельзя также посредством «sacrificium intellectus» принять мифическое как таковое, лишь потому что оно входит в Библию. Такой подход противоречил бы интеллектуальной честности и к тому же превратил бы веру в человеческое достижение. Поэтому выступление Бультмана привело к требованиям «демифологизации» («Entmythologisierung») Нового Завета. Однако этот термин, часто понимаемый неправильно, не означает, что мифологию следует удалить. Она должна быть истолкована в соответствии со своей первоначальной целью, при этом собственно мифическое отойдет в сторону.

По мнению Бультмана, требование демифологизации в действительности выдвигается самими мифами, поскольку они предназначены не для описания внешних событий или фактов, но для того, чтобы сказать нечто об экзистенции человека. Их следует

[206] Ум. 1976. — Прим. перев.

излагать антропологически, а не космологически, или, пользуясь словами самого Бультмана, требование правильного истолкования мифов, демифологизации, может быть выполнено лишь посредством «экзистенциальной интерпретации».

При этом считается, что в центр следует поставить отношение благовестия к ситуации человека как призыв к принятию решения. Бультман связывает основную идею керигматической теологии с мыслями, осознанно заимствованными из экзистенциальной философии того времени, наиболее видный представитель которой, Мартин Хайдеггер, в течение ряда лет был коллегой Бультмана в Марбургском университете.

В этой философии Бультман находит взгляд на человека, по существу соответствующий новозаветному пониманию: в своем естественном состоянии человек подчинен силам мира сего, временным интересам, вещам, которыми он располагает. Его истинное предназначение состоит в том, чтобы, освободившись от этой зависимости, посвятить себя будущему без чувства беспокойства, которое следует за ним до тех пор, пока он подчинен преходящим вещам. Это изменение в его ситуации может произойти благодаря вести о Христе, который Своей смертью представляет умирание для мира и тем самым становится источником новой формы существования. Керигма, весть о смерти Христа и о Его победе над смертью, дает возможность преобразования человеческого существования; это преобразование осуществляется в решении уверовать, которое является ответом на обращение керигмы.

Так в общих чертах выглядит понимание экзистенции, из которого исходит Бультман. Экзистенциальное толкование стремится описать условия существования человека и его возможность обрести свободу и преобразовать существование. Цель — достичь нового понимания самого себя («Selbverständis»).

Таким образом, Бультман намерен использовать содержание Евангелия и представить его в форме, соответствующей осознанию современным человеком самого себя и своего положения. По его мнению, экзистенциальная философская антропология не только представляет современное понимание действительности, но и соответствует основной цели Нового Завета.

Уже ранее, например, в книге «Иисус» (1926 г.) Бультман в соответствии с программой школы истории формы подчеркивал, что задача Евангелия не в том, чтобы представить биографию Христа, но в том, чтобы описать проповедь Самого Иисуса и ранней христианской церкви. Эта точка зрения совпадает с основной идеей керигматической теологии: через проповедуемое Слово человек по-

ставлен перед принятием решения и переходит от неверия к вере. Слово приходит к нему как приглашение от Бога, а не как информация о фактах, не как религиозные идеи.

В трудах Бультмана сочетаются оба упомянутых направления (школа истории формы и керигматическая теология), также дополненные экзистенциальной философской антропологией. В этом контексте он выдвигает требование экзистенциальной интерпретации Нового Завета.

Сам Бультман внес вклад в дискуссию, вызванную к жизни его программным произведением 1941 года. В ряде других трудов он подробно разработал свои теории и представил философское обоснование своей антропологии и свои взгляды на толкование Библии (в сборниках «Glauben und Verstehen», I-III представлены труды самого Бультмана, в сборниках «Kerygma und Mythos» — документы о бультмановском споре).

Выше было показано, что программа Бультмана составляет резкий контраст попыткам либеральной теологии создать образ исторического Иисуса, но в некоторых других отношения он близок к либеральной традиции, например, в самом использовании понятия мифа, которое, кстати, составляет неясный аспект в его аргументации. Эта неясность проявилась затем в дискуссии о «демифологизации». Под «мифом» подразумевается то, что неприемлемо с современной научной точки зрения, но можно задать себе вопрос, является ли это логичной отправной точкой для определения адекватности толкования библейских текстов.

Более важна та часть программы, в которой говорится об экзистенциальной интерпретации. Как отмечали многие критики, исходя из такого понимания придется отвергнуть как несущественные, притязания Евангелий на то, что они содержат свидетельства о фактах и повествования очевидцев. Для Бультмана керигма связана с историей лишь поскольку керигма восходит к личности и проповеди Христа. Тем не менее, он считает, что содержание керигмы не зависит от исторических фактов. Смерть и воскресение Христа имеют значение лишь в том смысле, что они символизируют экзистенциальное изменение, которое предлагается человеку в керигме как возможность. Кстати, Бультман считает историческим фактом только крестную смерть, но не воскресение. Высказывания о том, что Иисус воскрес, могут быть лишь выражением того, что в вере учеников смерти Христа приписывается значение решающего экзистенциального изменения.

Многие из учеников Бультмана в последующие годы отошли от этих крайних выводов из его программы и сильнее подчеркивали

связь между историческим Иисусом и выступающим в керигме Христом. Однако у самого Бультмана экзистенциальная интерпретация сохранила свое центральное положение. Это означает, что вопрос об историчности отдельных событий, о которых повествуют Евангелия, теряет смысл. Определяющим становится то, что хотят сказать повествования (будь то мифы или описания фактов) об экзистенции человека, и в какой степени они могут побудить его принять решение.

Последовательное использование Бультманом идей керигматической теологии и экзистенциальной философии актуализировало вопрос о значении исторического свидетельства для христианской веры как никогда ранее в истории теологии. Целый ряд работающих ныне выдающихся богословов уделяли и все еще уделяют внимание этой проблеме. Она рассматривается как с экзегетической, так и с историко-философской точки зрения.

Одним из тех, кто наиболее основательно и ясно представил альтернативу программе Рудольфа Бультмана, стал французский экзегет Оскар Кульман (Cullmann; род. 1902, профессор в Базеле и Париже). Сразу по окончании Второй мировой войны он опубликовал исследование, озаглавленное «Christus und die Zeit» (1946 г.). Он не принял непосредственного участия в проходившем споре, но рассматривал раннехристианское восприятие времени исторически и противопоставлял его гностическим системам спасения. Тем не менее выводы, к которым он пришел, резко противоречили толкованию Библии, рекомендованному приверженцами школы Бультмана.

Среди прочего Кульман показал, что библейское описание хода времени от сотворения до конца мира (история спасения) предполагает линейное восприятие времени (в противоположность циклической схеме гностиков) и что этот образ истории является основополагающим для Нового Завета. Однократное событие, на которое указывают или которое описывают различным образом, в евангельском повествовании предстает как определяющее. Факты, образующие основу истории спасения, составляют основание спасения человечества. Согласно Новому Завету, крест и воскресение Христа составляют центр мироздания, а возвращение Христа с судом над миром и установление царства Божия — его конец.

Уже в эпоху раннего христианства такое восприятие времени вступило в конфликт с гностическим учением о спасении, выступавшим как вневременная весть без связи с событиями в прошлом,

как основой спасения, но обращаясь к общим религиозным идеям, представленным в форме мифа.

В одном из более поздних произведений, «Heil als Geschichte» (1965 г.) Кульман противопоставил результаты своих исследований теологической программе Бультмана и подробнее изучил роль, которую прошлые факты истории спасения играют в вере индивида и в спасении в новозаветном смысле слова. Прежде всего он желает подчеркнуть, что входящее в христианское исповедание указание на исторические факты не означает незаинтересованной объективизации содержания веры, но связано с уверенностью в том, что эти факты имеют непосредственное отношение к существованию отдельного человека, поскольку вера означает, что участь индивида включается в историю спасения, о которой повествует Библия. «Экзистенциальная интерпретация», для которой достоверность исторических свидетельств и история спасения не имеет значения, равнозначна превращению христианства в гностическую или идеалистическую систему спасения.

Современная дискуссия о керигме и истории затрагивает вопросы, которые являются решающими для всего истолкования христианства. Как показал Кульман, она актуализирует некоторые противоречия, существовавшие уже в эпоху Нового Завета, и затем в различных формах часто повторявшиеся в истории богословия.

В этой связи следует также упомянуть о направлении истории традиции в современной немецкой теологии. В области экзегетики Герхард фон Рад (Rad; род. 1901, профессор в Гейдельберге)[207] и его ученики представляют Ветхий Завет как продолжающееся истолкование действий Бога по отношению к народу Израиля. Литературная традиция имеет целью одновременно передать знания об историческом процессе и объяснить его содержание. Другие теологи переносят подобный взгляд на христианскую веру вообще. Эту новую программу в первую очередь разработал Вольфхарт Панненберг (Pannenberg; род. 1928, профессор в Мюнхене). Откровение представляется не как сверхъестественное вмешательство в какой-либо момент в прошлом и не как вневременная керигма, обращенная к человеку здесь и сейчас и изменяющая его экзистенцию (ср. Барт и Бультман). Бог являет себя в истории в ее полноте («Universalgeschichte»), так как она обобщена в библейском изложении истории человека от сотворения до конца мира. При этом подразумевается, что если бы человек знал историю в ее полноте (чего он не знает, поскольку ему неизвестно

---

[207] Ум. 1971. — Прим. перев.

далекое прошлое или будущее), он мог бы найти в ней всеобщее откровение, параллельное библейскому.

Христианская вера укоренена в истории, куда человек помещен во всем своем существовании. В противовес всем представлениям о «надысторическом» или об истории спасения, отделенной от эмпирической, подчеркивается, что новозаветная история, доступная для изучения с помощью обычных научных методов, содержит в себе то значение, которое приписывает ее фактам библейская традиция. Таким образом, христианство целиком и полностью основано на истории традиции, в которой факты и их истолкование неразрывно связаны друг с другом.

В противовес диалектической теологии, и прежде всего экзистенциальной, Панненберг резко подчеркивает, что реалистическое толкование христианства возможно, лишь если отдать должное исторической перспективе. Его богословская программа, изложенная в ряде работ («Offenbarung als Geschichte», 2-е изд. 1963 г., «Grundzuge der Christologie», 1964 г.; «Grundfragen systematischen Teologie», 1967 г.), связана с историко-философскими аргументами, которые были подвергнуты критике представителями различных направлений. Но можно также отметить, что элементарные богословские мотивы, которые часто упускаются из виду в современной теологии, проявились в его программе по-новому, включенные в контекст историко-философской тематики.

Теология секуляризации

Требование «экзистенциального» толкования Нового Завета обосновывалось тем, что христианская проповедь в ее традиционной форме недоступна для современного человека. Поэтому нужно новое понимание: категории, несовместимые с современным восприятием мира, следует понимать символически, как описания экзистенции человека. Подобные рассуждения лежат в основе так называемой теологии секуляризации, разработанной вначале в Америке, но позже имевшей большое влияние также в Европе. Ее идеи среди прочего наложили отпечаток на экуменические дискуссии во Всемирном Совете Церквей. Об этом свидетельствуют некоторые из отчетов секций Четвертой Генеральной Ассамблеи ВСЦ в Упсале (1968 г.), а также подготовительные документы этого форума.

Под влиянием немецкого теолога Фридриха Гогартена (см. выше) возникла идея, что секуляризация означает не дехристианизацию общества, но и объективное, соответствующее Еванге-

лию, отношение к мирскому. Вера в прощение освобождает от поклонения земному и от страха перед «властями мира сего». Однако свободой также можно злоупотреблять, если человек считает самого себя господином. Тогда свобода превращается в свою противоположность, в новое и еще худшее рабство. Гогартен проводил различие между «секуляризацией», которую он считал положительной, и «секуляризмом», обозначавшим эту извращенную свободу. Многие современные теологи, не разделяющие другие точки зрения Гогартена, пользуются его новой, положительной оценкой секуляризации.

В рамках этих новых течений (еще нельзя говорить о сколько-нибудь едином направлении) богословы более или менее обоснованно обращаются к некоторым рассуждениям немецкого богослова Дитриха Бонхёффера (Bonhoeffer; один из лидеров «Исповедующей Церкви», в 1943 году брошен нацистами в тюрьму, казнен в заключении в 1945 году). В своих письмах и записках из тюрьмы он размышляет о будущем церкви и теологии. Исходной точкой для него становится утверждение, что мир стал «безрелигиозным» и, кажется, утратил потребность в Боге как в авторитете («взрослый мир»). Но это не значит, что церковь перестала играть свою роль. Она должна больше не замыкаться в гетто или ограничиваться ответами на важнейшие вопросы бытия, но обращаться к миру как он есть, быть «церковью для других». Поэтому он ищет то, что называет мирским (или «нерелигиозным») толкованием библейских понятий, которое могло бы объяснить значение христианства в «повзрослевшем мире».

Едва ли сам Бонхёффер ответил на вопрос о том, каким должно быть это «нерелигиозное» толкование, но многие современные исследователи смогли в его косвенных указаниях найти обоснование так называемого «светского» толкования Евангелия. Тем не менее, представляется маловероятным, что сам Бонхёффер стремился к существенному изменению содержания веры. Например, он говорит о том, что сокровенные тайны веры следует защищать перед непонимающим миром посредством «тайного учения». Поэтому совершенно не оправдано использование идей Бонхёффера для сведения христианской веры к социальному Евангелию или к мирскому, человеческому учению о свободе.

Теология секуляризации в некоторых странах, прежде всего в США, превратилась в своего рода христианский атеизм. Теологи берут положение Ницше «Бог умер» и пытаются из предполагаемой религиозности наших дней извлечь положительную ценность христианской проповеди. Христианство сводится к гуманизму

и отрывается от традиции. Слово Божие рассматривается как текст, а не как откровение, данное в истории. Технически совершенная городская культура оценивается оптимистически и рассматривается как звено в осуществлении царства Божия. Бывает зачастую трудно оценить, являются ли подобные утверждения серьезно предлагаемыми теориями или всего лишь провокационными высказываниями с целью привлечь внимание к христианству в безразличном мире.

Однако это же идейное направление внесло и более весомый вклад, например, благодаря попытке с помощью методов эмпирического анализа языка найти смысл Евангелия, совместимый с мировосприятием секуляризированного человека. Тот же интерес, который побудил Рудольфа Бультмана выдвинуть требование экзистенциального толкования Нового Завета, в данном случае привел к пониманию того, что гуманистическое, эмпирическое изложение христианской веры является в наше время единственным выходом для объяснения ее содержания. В качестве инструмента для такого нового толкования Евангелия вместо немецкого идеализма используется разработанный в английской традиции эмпирический языковой анализ. Примером этого служит труд Пола ван Бюрена (van Buren; «Светское значение Евангелия на основании анализа его языка», 1963 г.).

Что касается содержания, в основном подчеркивается, что Христос является примером свободы и самоотверженной любви («свободен ради других людей»). Слова о божественности Христа — символические выражения, поскольку Его свобода принадлежит не только Ему, но может быть передана другим («заразительная свобода»).

Теология секуляризации вновь ставит вопрос об идейных предпосылках, на которых должно строиться богословие. Ее цель — столкновение основных традиционных идей с современной картиной мира. Проблема представленных до сих пор попыток решения заключается в том, что в них восприятие действительности мирским человеком представляется однозначным (каким оно безусловно не является) и в том, что это предполагаемое однозначное понимание становится решающей инстанцией при описании содержания Евангелия. Это приводит не только к разрыву с формами выражения традиции, но в некоторых случаях и к радикальному изменению содержания Евангелия.

Идея секуляризированного Евангелия также вновь поднимает вопрос о значении христианской традиции. При этом часто упускают из виду тот факт, что эта традиция передает не только идеи

прошлого, но также понимание основных структур христианской веры, общих для различных толкований христианства на протяжении всей истории богословия. Благодаря своему историческому характеру, христианство связано со своими истоками, и тем самым также с традицией, передающей нам эту изначальную структуру.

Второй Ватиканский Собор

Развитие католической теологии в наше время в большой степени определяется созванным по предложению Папы Иоанна XXIII (ум. 1963) собором (21-м вселенским по счету католической церкви), который затем получил название Второго Ватиканского Собора (1962-1965). Его задачей было способствовать единству христиан и добиться обновления теологии и практики католической церкви и ее приспособления к требованиям современности («aggiornamento»). Результат обстоятельного обсуждения и почти единогласных решений, принятых несмотря на острый обмен мнениями на соборе, получил различные оценки. Некоторые теологи подчеркивали, что хотя реформы и имеют большое значение, учение католической церкви во всех существенных аспектах осталось без изменений. Другие обращали внимание не только на нововведения в некоторых областях, но также на возможность обновления и продолжения изменений, о чем можно прочесть в формулировках решений Собора. Ответ на вопрос о том, какая из этих оценок верна, во многом зависит от того, как решения Собора будут истолкованы в самой католической церкви и какие выводы будут сделаны из этих решений.

Из шестнадцати официальных текстов, составляющих решения Собора, с догматической точки зрения наиболее важны конституции «О божественном откровении» и «О Церкви», декрет об экуменизме, а также «Пастырская конституция о Церкви в современном мире». Важные богословские вопросы затрагиваются также в других текстах, например в конституции «О священной Литургии» или в декларации об отношении Церкви к нехристианским религиям.

Заметные уже сейчас изменения, ставшие следствием решений Собора, произошли в сфере богослужебной жизни. Конституция о литургии допускает использование национального языка в литургии (кроме центральных моментов причастной литургии) и в определенных случаях преподание Таинства под двумя видами. Далее было подчеркнуто значение проповеди, и она стала обязательной на главном богослужении прихода. Однако важнейшее догма-

тическое основание литургии, а именно учение о жертвоприношении мессы, осталось без изменений.

В конституции об откровении среди прочего в центре стоит вопрос о Писании и предании. Была отвергнута прежняя гипотеза о двух источниках откровения, которую можно было почерпнуть из решений Тридентского Собора (см. выше). Вместо этого подчеркивается единство Писания, Предания и учительства Церкви как инстанций в вопросах веры. Признание научного исследования Библии, высказанное уже ранее, обретает обновленное выражение. Подчеркивается значение перевода Библии на языки народов.

Конституция «О Церкви» является центральным документом Собора, и этот предмет рассматривается как основной вопрос Собора. Тогда как ранее в учении о Церкви обретал выражение иерархический взгляд, или же Церковь просто приравнивалась к иерархии, в вышеупомянутом тексте (принятом в ноябре 1964 года) представлено более библейское, историческое и динамическое понимание: Церковь предстает как народ Божий в странствии к вечному царству Божию. Подтверждается первенство и безошибочность Папы, провозглашенные на Первом Ватиканском Соборе, но в то же время за епископами признается большая самостоятельность. Претензии католической Церкви как единственной истинной выражены в формулировках, допускающих более положительную оценку других конфессий.

Та же двойственная тенденция — сохранить традиционное учение Церкви нетронутым, но в то же время порвать с прежними подходами, чтобы приспособить Церковь к новому времени, представлена в декрете об экуменизме. Новизна состоит в поддержке экуменических устремлений и путем к христианскому единству провозглашается обсуждение на равных («par cum pari») с представителями других вероисповеданий. В других конфессиях можно найти «элементы освящения и истины», хотя дары спасения в их полноте есть лишь в католической церкви, ведомой преемником апостола Петра и епископами. Еще невозможно оценить, что принесут усилия Собора по объединению церкви, но произошло очевидное изменение, движение к открытости по отношению к другим конфессиям, провозглашенное в декрете об экуменизме. Подобная открытость также по отношению к нехристианским религиям выражена в соответствующей декларации Собора.

Одним из важнейших решений Собора стала так называемая «Пастырская конституция о Церкви в современном мире». Она обращена не только к христианам, но и ко всем людям доброй воли и рассматривает социальные, экономические и политичес-

кие проблемы современности, в особенности те, которые существуют на международном уровне. Ряд аспектов был затем разработан подробнее в папской энциклике 1967 года «Populorum progressio», в которой среди прочего подчеркивается, что работа по развитию бедных стран является предпосылкой мира («новое имя мира — развитие»).

Тенденция ставить в центр общие проблемы человечества и отношение Церкви к окружающему миру характерна также для экуменической работы в рамках Всемирного Совета Церквей и прежде всего выражена в документах и решениях Четвертой Генеральной Ассамблеи ВСЦ в Упсале в 1968 году. В вышеупомянутой пастырской конституции это новое направление богословского мышления обосновывается среди прочего тем, что цель Церкви имеет вселенский характер. Поэтому для нее важно начать с окружающим миром разговор о смысле человеческой жизни и об устремлениях людей, а также о созидании человеческого общества.

35. Православное богословие

Великий раскол между восточной и римской церквями в начале средневековья был плодом продолжительного процесса, в котором действовали как богословские, так и политические факторы. Основа его была в своеобразии православного богословия, и в свою очередь он способствовал укреплению этого своеобразия. При описании его развития мало внимания уделяется традиционному делению на средневековье и новое время. Характерная для православной теологии укорененность в литургии Церкви, накладывает на нее вневременной отпечаток; ее непосредственная связь с отцами Церкви делает малоприемлемым деление на эпохи и школы, которое обычно используется при рассмотрении западного богословия. С XI века византийское, а затем греческое православное богословие имеет свою историю, основные черты которой будут описаны для того, чтобы представить контекст возрождения, переживаемого этой теологией в наши дни. Это возрождение выросло из корней собственной традиции и является поэтому полностью самостоятельным по отношению к развитию западного богословия.

В Византийской Империи, пришедшей на смену Римской и просуществовавшей до завоевания турками Константинополя в 1453 году, в непрерывной преемственности сохранялось наследие греческих отцов Церкви, несмотря на то, что через отцов Церкви также устанавливалась связь с античной греческой философи-

ей, была отвергнута ассимиляция систематических построений этой философии, имевшая место в схоластике. Таким образом, здесь не было какого-либо соответствия схоластической теологии средневекового Запада.

Было бы, однако, ошибочным представлять византийское богословие лишь как консервацию идей отцов Церкви. В этот период также работали богословы, вносившие самостоятельный вклад в христианское мышление. Среди них достойны упоминания *Симеон Новый Богослов* (949-1022), а позднее — *Григорий Палама* (1296-1359), которые прежде всего развивали православное мистическое богословие.

Когда в византийском богословии было отвергнуто характерное для схоластики использование философских или юридических категорий, богословы руководствовались убеждением в том, что предмет богословия непостижим для разума и поэтому должен быть описан другим языком, а не рационально сформулированными терминами. Вместо этого устанавливается связь с преданием отцов Церкви и наряду с ним разрабатывается мистическое богословие, использующее особую символику и дополняющее так называемую катафатическую теологию (которая занимается прямыми утверждениями) апофатической, прибегающей к негативным, косвенным высказываниям, чтобы описать невыразимое.

Симеон Новый Богослов (его имя указывает на то, что его сравнивали с Григорием Назианзином, которого называли Богословом) уделяет особое внимание рассмотрению чувственно воспринимаемого опыта, который он связывает с верой во Христа, и разрабатывает символику понятий света и тьмы, играющую столь важную роль в мистике.

Григорий Палама является наиболее видным представителем возникшего в XIV веке исихазма (от «hesychia» — внутренний покой, безмолвие). Отличительная черта этого направления — значение, которое уделяется постоянному повторению Иисусовой молитвы (Иисусе Христе, Сын Божий, помилуй меня) и ритуальной технике, которая иногда связана с молитвой.

Григорий Палама защищал мистическое богословие от нападок греческого ученого *Варлаама Калабрийского*, утверждавшего, что непосредственное переживание Бога в мистике является иллюзией, а физическая техника при молитве — формой суеверия. Григорий проводит различие между Самим Богом в Его сущности, которую он считает непостижимой для всякого человеческого знания, и энергиями Бога, которые через воплощение и посылание Духа действуют и становятся доступными в Таинствах и в мисти-

ческом общении с Богом. Он также защищает роль тела в контексте молитвы и литургии; освящение относится не только к духу человека, но и к его телу, поскольку весь человек сотворен по образу Божию и поэтому также сопричастен спасению.

В наше время богословие Григория Паламы вновь привлекает к себе внимание как до сих пор актуальный вклад в мистическую теологию.

После турецкого завоевания Византийской Империи в 1453 году в православном богословии наступил период застоя. Усилия богословов были прежде всего направлены на сохранение святоотеческой традиции, и православные церкви превратились в закрытый мир.

Новый период наступает к концу XVI века, когда православное богословие сталкивается и с католической контрреформацией и с протестантской теологией. В 1573-1581 годах имели место несколько попыток обмена мнениями между лютеранскими богословами и Патриархом Константинопольским Иеремией II. Однако они не привели к каким-либо заметным результатам. В XVII веке некоторые представители церкви и богословы в православном мире под сильным влиянием западной теологии пытаются формулировать православную догматику в контексте католических или протестантских идей. Так, патриарх *Кирилл Лукарис* в 1629 году издал исповедание веры, явно отмеченное кальвинистскими рассуждениями, например, в отношении предопределения и Таинств. Однако его исповедание веры было отвергнуто несколькими православными поместными соборами в XVII веке. Большим признанием пользовалось исповедание веры, написанное Киевским митрополитом *Петром Могилой* и утвержденное на Ясском Соборе 1642 года, а также вероисповедание Патриарха Иерусалимского *Досифея*. Последнее было принято на Иерусалимском Соборе 1672 года. Оба эти вероисповедания связаны с влиянием католичества, что особенно ясно проявилось при рассмотрении некоторых ранее неизвестных в православной традиции аспектов вероучения, таких как учение о пресуществлении и о чистилище.

Вслед за сильным влиянием западной теологии, характерным для периода от переговоров 1570-х годов до вероисповедания Досифея, в XVIII-XIX веках происходит консолидация и дальнейшее развитие подлинно православного богословия.

Примером этого служит возрождение исихазма в XVIII веке, которое среди прочего проявилось в изданной двумя греческими богословами, *Макарием Коринфским* и *Никодимом Афонским* анто-

логии «Добротолюбие» (Philokalia, 1782 г.), во многом основанной на богословии Григория Паламы.

В России, где в XVII-XVIII веках существовала сильная зависимость от западной традиции, в XIX столетии появляется самостоятельное богословие. Большой вклад в формирование православного понятия Церкви, обобщенно выраженного русским термином «соборность», одновременно означающим «кафоличность» и «сообщество», внес богослов-мирянин *Хомяков* (1804-1860). Митрополит Московский *Филарет* (1782-1867) заложил новые основы богословского образования и научной православной теологии. Прежде всего он обращается к отцам Церкви и подчеркивает фундаментальное значение литургии для богословия.

В XX веке своеобразие православного богословия в первую очередь отразилось в творчестве ряда выдающихся богословов-эмигрантов. Их богословский вклад не ограничивался рамками своей церкви, но приобрел известность и влияние также и на другие конфессии. Среди них следует упомянуть *Владимира Лосского* (1903-1958) и *Георгия Флоровского* (род. 1893),[208] которые строят свою догматику на наследии отцов Церкви («неопатристический синтез»). Из более молодого поколения упоминания заслуживают *Иоанн Мейендорф* (род. 1926),[209] автор классического труда о богословии Григория Паламы, и *Александр Шмеман* (род. 1921),[210] разработавший литургическое богословие.

Современное православное богословие приобрело жизненно важное значение в экуменическом движении, благодаря своим отправным точкам и оценкам, отличающимся от подхода западной теологии.

[208] Ум. 1979. — Прим. перев.
[209] Ум. 1992. — Прим. перев.
[210] Ум. 1983. — Прим. перев.

ПОСЛЕСЛОВИЕ

Книга известного шведского теолога и историка богословия профессора Б. Хегглунда представляет собой подробное и последовательное исследование этапов богословского пути, пройденного Церковью начиная с периода Апостольских отцов и кончая ставшим уже прошедшим двадцатым веком.

Безусловным достоинством книги является то, что автор представил не только описание ключевых, основных и судьбоносных событий истории теологии, но отображает в своем исследовании всю полноту спектра развития церковной жизни. Повествование Б.Хегглунда — не упрощенный рассказ и не попытка «загнать» историю теологии в заранее постулированные автором схемы; в его повествовании вдумчивый читатель увидит, в каком исключительном напряжении духовных и интеллектуальных сил происходило формирование общепринятых теперь и таких привычных для нас догматических формулировок.

Другое важное достоинство книги Б.Хегглунда — непредвзятый, стремящийся к объективности характер повествования. Перед нами не «краткий курс истории Церкви» (по аналогии с «кратким курсом истории ВКП(б)»), но скорее трактат, вышедший из-под пера монаха-летописца из пушкинского «Бориса Годунова». Оценки, которые Хегглунд изредка дает тем или иным событиям, малоэмоциональны; вообще, следует признать, что он не стремится к оценочному суждению, еще менее — к превознесению одних и уничижению других церковных деятелей. Для российского читателя, привыкшего к более эмоциональному стилю повествования, такой подход может показаться странным, но, в сущности, тем больше он оставляет свободы для читателей: автор не навязывает своего мнения, но, непредвзято предоставляя читателям достоверную информацию, он побуждает их к самостоятельному оцениванию.

Также хочется отметить, что для тех из российских читателей, которые не имеют возможности работать с зарубежными изданиями, книга Хегглунда дает уникальную возможность познакомиться с трудами и выводами западноевропейских теологов XVIII-XIX вв., о которых в большинстве изданных в России книгах по истории теологии информация, как правило, отсутствует.

А. Прилуцкий

Содержание

Бенгт Хегглунд
История теологии

Издательство «Светоч».

Директор издательства: А.П. Андрюшкин
Редактор: И.Л. Яновская
Оригинал-макет: Д.Г. Зенченко

Лицензия Комитета по печати РФ
ЛП N 000326 от 07.12.1999
190068, Санкт-Петербург, пр. Римского-Корсакова, 29
Сдано в набор 15.04.2001. Подписано в печать 28.06.2001
Формат 70x90 1/16. Тираж 2000 экз. Заказ N